اللغة العربية

مجلة فصلية مُحكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للّغة العربية



العدد السادس والثلاثون - الثلاثي الثاني - 2017

اللُّغةُ العربيَّةُ

مجلّة فصلية مُحكمة تعنى بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها

تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية

العدد السادس والثلاثون

اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ

مجلّة فصلية مُحكمة تعنى بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها

تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية

شروط النشر:

✓ تنشر في المجلّة المقالات الرصينة الجادة، ذات العلاقة بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها؛

✓ تُكتب المقالات باللّغة العربية، وتلحق بملخّصين أحدهما باللّغة العربية وآخرهما باللّغة الإنجليزية أو الفرنسية؛

✓ تخضع المقالات للمنهجية العلمية الأكاديمية، وتهمّش آليا في آخر المقالة،

✓ يلتزم صاحب المقالة بالتعديل في الآجال المحدّدة، إذا ما طلب منه ذلك

✓ تُكتب المقالة بخط Simplified Arabic بنط 14 في المتن و12 في الهوامش.

✓ يتسلم صاحب المقالة ثلاث (03) نسخ من العدد الذي نشرت فيه مقالته؛

✓ أن تتراوح المقالة بين 3000 و5000 كلمة؛

✓ ألا تكون المقالة قد نشرت من قبل، ولا مستلّة من مذكرة أو أطروحة جامعية؛

✓ تُرسل المقالات إلى البريد الإلكتروني للمجلّة الموضح أدناه؛

✓ تُرفق المقالة بسيرة علمية موجزة؛

✓ لا تعبر المقالات المنشورة بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للّغة العربية.

روابط الاتصال: madjaletalarabia@gmail.com

الهاتف: 16 07 23 21 00213

الفاكس: 17 07 23 21 00213

المراسلة: المجلس الأعلى للغة العربية، شارع فرنكلين روزفلت الجزائر، ص.ب

575 ديدوش مراد – الجزائر .

الترقيم الدولي الموحّد للمجلاّت (ر.د.م.م):

1112.3575

الإيداع القانوني:

7/20 02

محتويات العدد

كلمة رئيس التحرير

العربية ومعركة التحديث

أ.د. عبد الله العشي

سؤال التحديث سؤال محوري في الخطاب العربي المعاصر، طرح في كلّ مجالات المعرفة والحياة، وقد فرضته المسافة الحضارية الشاسعة التي تفصل بين الثقافة الغربية والثقافة العربية، وكان الأجدى أن تطرحه أسباب أخرى ذاتية. وتفرع السؤال إلى أسئلة شاملة، وحظيت المسألة اللّغوية بقدر كبير من تلك الأسئلة، ولا شكّ في أنّ سؤال التحديث يضمر إقرارا خفيا بتخلف اللّغة العربية عن مثيلاتها وضرورة إعادتها إلى المسار الحضاري العالمي وإلى مقامها الذي كانت قد شغلته لمدى قرون. وقد فهم التحديث غالبا على أنه إما تبسيط لقواعد اللّغة أو ترجمة للمصطلحات المستحدثة في المعارف المختلفة أو توسيع لمجال الاشتقاق أو تعريب لبعض المفاهيم أو نحو ذلك، وكلّ تلك الإجابات، وغيرها ممّا طرح ويطرح، كان يفترض أنّ القصور واقع في نظام اللّغة وفي بنيتها الشكلية وفي معجمها ،وأنّ القيام بعمليات الترجمة والتعريب وتوسيع مجال الاشتقاق والانفتاح على العاميات كفيل بأن يحقّق للعربية ما تفتقر إليه، أو، على الأقل يحقق لها درجة من درجات التحديث، وانصرفت المؤسسات والأفراد إلى إنجاز الكثير من ذلك، ولكن لم يتغير الوضع، وما تزال المسافة الحضارية بين ثقافتنا والثقافة الغربية قائمة كما هي، وربما تتّسع باستمرار، وما يزال التفكير في سبل التطوير مثلما هي، والتي هي في جوهرها قائمة على فكرة أنّ التحديث يتمّ من خلال تحقيق التماثل مع الآخر الذي سبقنا حضاريا. فلم نتخلص، بعد، من حالة الآخر النموذج، ولم نحقّق بعد أيّ حلم من أحلام التحديث، بل الأقرب أن نقول إنّ عمليات التحديث قد

تحولت إلى أعباء إضافية على اللّغة، بدلا من أن تكون حلولا لمشكلاتها، مثلما نلاحظ في فوضى الترجمة، حتى صرنا نعالج مشكلات ثانية ناشئة عن عمليات التحديث بدل المشكلات الأولى المتعلقة بالتخلف، وهكذا صارت تبعدنا عنا أكثر ممّا تقربنا منّا. صحيح أننّا أصبحنا نمتلك الكثير من المعارف ونتكلّم الكثير من اللّغات ونتعامل مع الكثير من المنجزات الحضارية لكنّنا لم ننتج مشروعا معرفيا، ولا نظرية في الثقافة، ولا منهجا في التفكير، ولا أسهمنا بما يجب في الثقافة العالمية، ولا احتللنا مواقع استراتيجيه، ولا كان لنا خيار حرّ في توجه فكري ما. نحن منخرطون مكرهين في عالم لم نفهمه، ولم ندرك أهدافه العميقة. قد لا يكون الإشكال، بالضرورة، في محاولة تمثل الآخرأو استعارة بعض أفكاره أو التواصل معه، وإنّما في الكيفيات التي يتّم فيها وبها ذلك التمثل وفي المقاصد التي ترجى منه وفي النماذج المعرفية التي تجيب عن أسئلتنا وتلبي مطالبنا . لقد راكمنا من المعرفية المستعارة الكثير، ومنه الكثير ممّا لا نحتاج إليه، ثم تجاوزناه ولم نستثمره في شيء، لأنّ العالم فرض علينا ما هو جديد. وهكذا، من جديد لجديد، دون أن ننتبه إلى أنّ ذلك استهلاك لفكرنا وإلهاء لطاقاتنا وتغييب لحضورنا المحتمل. فالمعرفة أيّة معرفة، هي إجابات على أسئلة راهن معيّن وفي سياق معين ولأنماط فكرية معيّنة وتحت إكراهات معيّنة، وليس من الضروري أن تكون عامّة ولا قابلة للتعميم. أوروبا نفسها التي نعتقد أنّها منسجمة ثقافيا لا تتقاسم نفس النظريات والأفكار والمناهج، بل تستقل كل أمّة فيها بأنظمتها المعرفية، حتى أنّ مفهوم "الثقافة الأوروبية" الموحّدة يبدو مفهوما مجرّدا ولا تاريخيا ومثاليا ولا وجود له في الواقع. فهل كان السؤال المطروح المتعلّق بالتحديث سؤالا صائبا وأوليا أم كان ثانويا وهامشيا؟ هل تمّ طرح السؤال الخطأ وبالتالي انعطفت الإجابات نحو المنعطف الخطأ؟ وهل اتجه نحو ما ينبغي أن يتّجه إليه من غايات ومقاصد أم أنّه انصرف، مختارا أو مضطرا، إلى جهات أخرى؟ هل تتطوّر اللّغة بدءا من اللّغة أم من غيرها من سياقات حاضنة

لها؟ وهل اللّغة مسالة لغوية فقط أم هي أكبر من ذلك؟ وهل يبدأ تطوير اللّغة من اللّغة أم أنّ هناك مبدأ أوليا ينبغي الانطلاق منه؟

لنضرب مثلا بمسالة ممّا انشغل به العاملون على تحديث اللّغة وهي مسألة المصطلح، فقد وقر في أذهانهم أن العربية تفتقر إلى المصطلحات الحديثة التي تمكّن مستعمليها من التعبير عن دقائق المعرفة، وهذا أمر صحيح، ولكنّ الحل الذي انساقوا إليه هو القيام بترجمة المصطلحات الأوروبية، غير أنّ هذه الترجمة أوقعتنا في إشكالين: الأول، أنّها أوقعتنا في حالة اضطراب صارت تعرف بفوضى المصطلحات، والثاني أن هذه الترجمة لم تحل المشكلة، بحيث نستغني، ذات يوم، عن الترجمة، ونمارس إبداعا ذاتيا، فالمصطلحات العلمية والمعرفية في تدفق مستمر لا ينتهي، وخاصّة مع أوضاع عالمية معولمة لا تنتهي منجزاتها الفكرية والعلمية والتكنولوجية، والبحث عن بدائلها العربية سيظل سعيا لاهثا ومتعبا لا ينتهي، ولا ينتهي إلى شيء. نحن في هذه الحالة أشبه ما نكون بدراجة تحاول أن تلحق بقطار، فلا الدراجة تتمكّن من اللحاق ولا القطار يتوقف. فهل ستختزل عملية التحديث هنا على البحث عن البديل؟ الوضع الحالي يجيب بنعم.

هذه الإجابة تؤكّد أن ثمّة خطأ في معاينة المسألة اللّغوية، ومن ثمّ مقاربتها وتقديم الحلول لمشكلاتها، وهذا يدفعنا إلى استعادة الأسئلة السابقة والإجابة عنها أو عن بعضها، وقبل ذلك نشير إلى أنّ الحلول التي تقدم تنطلق، لمعالجة التخلف، بالتركيز على اللّغة الواصفة، مادامت تركز على قضايا المصطلح وترجمة العلوم، وذلك على حساب "اللّغة البلاغية" أو اللّغة الإبداعية، بل حتى النصوص التي تدرس في المدارس على أنّها نماذج لغوية وإبداعية غالبا ما تكون من حقل النصوص العلمية، وهكذا نفتقد العلاقة باللّغة وببلاغتها وجمالها أي بروحها ووجدانها وعبقريتها. وهكذا انحسرت مساحة النصوص الأدبية من لغتنا ونافستها نصوص من خارجها وتكاد تجرها إلى الهامش، وحتى البحوث الأكاديمية في جامعاتنا والتي تنجز لنيل شهادات في الأدب، بعضها، على الأقل، يتخذ

نصوصا غير أدبية للدراسة، كالنصوص الإعلامية والسياسية والتاريخية ونحوها.

نجمل الإجابة عن الأسئلة السابقة، بأنّ التطوير شرط حضاري، ولكنّه يبدأ من تطوير الوعي بالذات وليس تطوير الوعي بالأخر كما يحدث الآن، أي أن التطوير يبدأ من الداخل وليس من الخارج، فالخارج تابع، نحن، الآن، نقوم بعمليات التحديث شكلا ولكن المحرك المسؤول عن ذلك هو "الداخل" الآخر، وليس داخلنا الخاصّ، نتبع "خارجنا" لداخل "الآخر"، وهذه إشكالية منهجية ومعرفية، فكيف نطابق بين الداخل والخارج ضمن كينونة واحدة هي بالضرورة كينونتها. والذات، هنا، لا تعني التمركز حول الماضي بل هي وعي بالكينونة في شروطها التاريخية الراهنة، وتوجيهها لأزمنتها القادمة ووعي بالدور الثقافي والمعرفي والحضاري الذي ينبغي أن تساهم به في الحراك الكوني، إنّه وعي بالخصوصية وبما هو منوط بهذه الخصوصية أن تفعله بوصفها خصوصية. إنّ عمليات التحديث ذات الفاعلية هي التي تهدف إلى تحريك الطاقة الإبداعية الذاتية لتنافس الذوات الإبداعية الأخرى، وتمكينها من إبداع مفاهيمها ومصطلحاتها وفق احتياجاتها المادية والمعنوية. إنّ الحث على مسايرة العصر والمراهنة عليها هو نوع من الهروب إلى الحلّ السهل، لأنّه يتجنب مسالك الإبداع ومغامرات التفكير.

اللّغة، في المنظور المعرفي، ليست مسألة لغوية فقط، بل هي مسالة أشمل، ولكنّها، رغم احتلالها مواقع في المعارف المتعدّدة، مسالة فكرية على الخصوص، ولذلك فالبدء في تحديثها يقع أوّلا في تحديث الفكر حتى يصبح قادرا على الإبداع، وسيقال إنّ الفكر يحتاج إلى لغة متطورة ليبدع، وهو قول منطقي، ولكن هذا الاحتياج يحتاج أيضا إلى فكر سليم يوجهه بشكل منهجي يحقّق المقاصد، وهكذا نعود مرّة أخرى إلى أولية الفكر ومرجعيته، وإلى ضرورة البدء بما هو من باب المقدّمات والأوّليات...

المعجم الطبي الموحّد

دراسة وصفية تحليلية في ضوء الصناعة المعجمية

د. نبيلة عباس

المدرسة العليا للأساتذة – بوزريعة

إن المعاجم متنوّعة وبخاصة المعاجم الطبية العربية التي واكبت النهضة العربية وعملت على تثبيت المصطلح الطبي العربي وخاصة في المشرق العربي، لكنّنا سنركّز في هذا البحث على المعجم الطبي الموحّد، لأنّه من أحدث المعاجم التي ألّفت في هذا التخصّص، إضافة إلى إحدى ميزاته الأساسية وهو كونه "موحّد"، الأمر الذي يفترض استعماله في كلّ الدول العربية.

لقد برز تأليف هذا المعجم كضرورة ملحّة نظراً للفوضى التي سادت معظم المعاجم الطبية العربية، إذ كان مؤلفّوها يستقون معظم مصطلحاتهم من مصادر متنوّعة و يخضِعون انتقاءهم لها للذّوق الشّخصي، دون أن ننسى الاختلاف في اللغة المرجعية، لاعتماد معظم مؤلفيها – وهم أطباء- عند ترجمتهم للمصطلحات الأجنبية على المصطلح الإنجليزي خاصة في المشرق العربي، و بالمقابل ينطلق الأطباء في المغرب العربي من اللّغة الفرنسية باعتبارها مرجعا للمصطلحات العربية، و يعتبر هذا الاختلاف في اللّغة المرجع أحد الأسباب في تباين المصطلحات العربية في العالم العربي.

وقصد إزالة هذا التباين، تقرّر توحيد المصطلحات الطبية العربية، أثناء انعقاد المؤتمر الطبي سنة 1963 ببغداد، وتشكّلت بعد ثلاث سنوات لجنة لتحقيق ما تمّ الاتفاق عليه في ذلك المؤتمر: "ولقد أسند تحقيق ذلك إلى صفوة مختارة من أساتذة وأطبّاء راسخين في علمهم ومتمكّنين من لغتهم الضادّية، وآلت اجتماعاتها طوال سنين متعددة بين العواصم العربية المختلفة" [1]

وكنتيجة لهذه الاجتماعات والعمل الجادّ والدّؤوب، ظهرت أوّل طبعة من المعجم الطبي الموحّد: إنجليزي – عربي، سنة 1973 ببغداد، ونشرت بعض مصطلحاتها في مجلّة المجمع العلمي العراقي، ثم طبع المعجم طبعة ثانية ببغداد دائما وذلك بعد تنقيحه وتعديله.

لكن ممّا لوحظ عليه هو أنّه كان مهيأ للاستعمال في الدّول العربية التّي تدرّس الطب باللغة الإنجليزية، ممّا سينتج عنه عدم استفادة معظم الأقطار العربية التي تدرّس هذا العلم باللغة الفرنسية. لذلك تمّ التفكير في إخراج طبعة أخرى تشمل مصطلحات فرنسية إلى جانب المصطلحات الإنجليزية والعربية: "فكان من مقرّرات مجلس وزراء الصحة للعرب سنة 1979، السعي إلى إيجاد معجمين طبّيين أحدهما إنجليزي – عربي والثاني فرنسي– عربي، يعتمد عليهما المكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية OMS بشرق البحر المتوسط، حسما للخلاف الكبير البادي في المصطلحات الطبية والصحّية في التقارير وفي ترجمة المنشورات في مختلف أقطار الوطن العربي". [2]

وبعد نقاش بين أعضاء الهيئة ومدير المكتب الإقليمي، تقرّر تشكيل لجنة جديدة تضمّ الأعضاء السّابقين، في الاتحاد الطبي العربي مع أطباء عرب ذوي ثقافة فرنسية، بهدف إخراج معجم طبّي ثلاثي اللغة:

إنجليزي- عربي- فرنسي، وبهذه الطريقة يتمّ توحيد المصطلح الطبي العربي في كلّ الأقطار العربية- على مستوى المعجم-

وبالفعل أنجز هذا المعجم وأضيف له مسرد عربي- إنجليزي، مرتّب ترتيبا ألفبائيا عربيا، يسمح للأطباء العرب من الباحثين وكلّ من يشتغل في العلوم المتفرعة عنه الاطلاع على المقابلات الإنجليزية.

ولكن رغم كلّ هذه الجهود الجليلة المبذولة لإخراج هذا المعجم، تبقى هناك بعض المشاكلّ المطروحة منها: مدى الإقبال عليه، واستعماله في الدّول التي تعتمد على اللغة الفرنسية لغة علمية أولى للتدريس في الجامعات، فمدخل هذا المعجم إنجليزي وما المصطلح الفرنسي إلا مقابل له مثل المقابل العربي. لذلك يبقى الأمل قائما في إخراج معجم بترتيب فرنسي- عربي- إنجليزي لتلبية حاجات تلك الأقطار من المصطلحات الطبية العربية.

أما عن الطبعة التي اتّخذناها في هذا البحث لتحليل المصطلحات العلمية العربية التي وضعتها الهيئات المختصة العلمية العربية، فكانت الطبعة الرابعة، وهي أحدث طبعة وجدناها للمعجم، فهو ثلاثي اللغة: إنجليزي- عربي- فرنسي، بعدد صفحات يصل إلى 863 صفحة و مسرد عربي إنجليزي إلى جانب إيراده لمجموعة من الصور أو بالأحرى رسوم توضيحية.

ولقد شارك في إخراج هذا المعجم وضبط مصطلحاته أطباء من معظم الدّول العربية: لبنان، سوريا، الجزائر، تونس، مصر، العراق، المغرب. لكنّ بعد تصفّحنا للمعجم رأينا أنّه من الواجب علينا <u>علمياً</u> إبداء بعض الملاحظات المنهجية المتعلقة بصناعة المعجم، دون أن نزعم أنّنا سنحاول بذلك الانتقاص منه، بل بالعكس فنحن نعتقد أن كلّ عمل علمي بهذا

المستوى العالي، سيحتاج إلى بعض التنقيح لإخراجه على أفضل الصّور، وهو ما ذهب إليه د. سبح حسني قائلاً: " لقد [3] عمل القائمون على هذا المعجم في طبعته الثالثة [4] على أمثل صورة ممكنة"، ولا يدّعي لعملهم أنّه جاء منزّها عن الخطأ ومبرأ من كلّ عيب وإنّما هو خطوة على الطريق الطويل ولابّد أن يتعاقب على هذا فيه لجان بعد لجان ليضاف إليه ما يجدّ من جهّة وليتناول ما سبق من جهّة أخرى بالتنقيح والتهذيب والإصلاح على هدي ما يظهر صوابه ممّا تقدّم إليهم من مقترحات وما يوجّه إلى عملهم من نقد هادف".

1- طريقة إخراجه: إنّ المعجم الطبي الموحد، مثلما هو واضح من تسميته، هو معجم مصطلحات علمية متعلقة بتخصص علمي هو الطّب بكلّ العلوم المتفرعة منه. لكن وبتدقيق النظر في طريقة إخراجه سنلاحظ اختلافا بينه وبين ما يجب أن تمتاز به المعاجم العلمية المتخصصة.

1- 1- جاء المعجم في طبعته خاليا من أيّ تعريف رغم أنّه أهمّ ركن [5] في هذا النوع من المعاجم. ربما يذهب البعض إلى أن المعجم قد لجأ إلى التعريف بالمقابل، أي بذكره للمصطلح الفرنسي والعربي المقابلين للمصطلح الإنجليزي - باعتباره مرجعا للمفهوم - ، لكنّنا نقول إن هذا النوع من التعاريف هو ميزة المعاجم اللغوية فقط، سواء أكانت أحادية، ثنائية أم حتى متعددة اللغات، لأنّ الغرض الأساسي من تأليف هذا النوع من المعاجم هو الاستعمال الأمثل [6] للغة - أ- وهي لغة الكلّمات المدخل.

أما تعاريف المعاجم العلمية فهي تعاريف موسوعية [7]، أي أنّها تصف كلّ مميزات المفهوم وذلك إما بواسطة اللغة - ويقوم بذلك المختصون - أو بإبرازه عن طريق الصورة، لأن الهدف الذي يسعى إليه مستعمل هذا المعجم هو استيعاب كلّ ما يتعلق بالمفهوم لاكتسابه. ويقر [8] الأطباء من

مستعملي هذا النوع من المعاجم بخطورة الاكتفاء بذكر المقابل من لغة أخرى في المعاجم العلمية الثنائية اللغة، ويرون ضرورة الاعتماد على التعريف الموسوعي مهما كان وجيزا لأنّه يسمح لنا بمعرفة الفروق الدلالية بين اللغتين ويجنّبنا الوقوع في بعض المشاكلّ الدلالية: كالترادف والاشتراك.

1- 2- يطرح المعجم الطبي الموحّد الثلاثي اللغة مشكلّة تجاور المصطلحات في نفس الصفحة، إذ تنتظم المصطلحات العربية، الفرنسية، الإنجليزية في ثلاث خانات متساوية الطول، وهو ما سيفرض تكافؤا في صيغها. فالمصطلح الذي يظهر على شكلّ تركيب وصفي في اللغة الإنجليزية، سيفرض على مقابله في اللغة العربية أن يكون بنفس الشكلّ. مثل :

خلية مغزلية Spindle Cell[9]

والأمر نفسه بالنسبة إلى المصطلح الذي يكون على شكلّ رمز لغوي Sigle إذ يفترض أن يكون مقابله العربي بنفس الشكلّ مثل:

فرنسي	عربي	إنجليزي.
VLDL	ف ل د ل، فلدل	VLDL

فطباعة وإخراج المعجم هما اللذان فرضا هذا التكافؤ، لكنه في الحقيقة أمر بعيد عن إمكانيات، ومنطق اللغات، فهي تتباين في استعمالها للأشكال اللغوية إلى حد معين.

فإذا كانت اللغتان الفرنسية والإنجليزية تجدان سهولة عند وضع مصطلحاتهما العلمية على شكلّ رموز علمية، فإنّ اللغة العربية تقابلها بمصطلحات على شكلّ مفردات أو تراكيب أو حتى بعض العبارات التعريفية، لكن المساحة المخصّصة لكلّ مصطلح في المعجم ستحدّ من ذلك وتفرض نوعا من التكافؤ في الأشكال اللغوية للمصطلحات بالنسبة لكلّ اللغات.

كان لهذا الأمر أن يهون لو ارتبط الأمر بسائح [10] يستعمل هذا المعجم لتسهيل تعامله مع الآخرين، لكن الأمر مختلف تماما عند الطبيب الذي يستعمل المعاجم الطبية المتعدّدة اللّغات أثناء بحثه عن علاج أو عند تشخيصه لحالة مرضية، لأن وجود هذا النوع من الاختلال الناتج عن عدم ذكر المصطلح المقابل المعبّر بدقة عن المفهوم العلمي ستنجم عنه عواقب وخيمة.

1-3- عدم إيراده للكثير من المصطلحات الفرنسية المقابلة للمصطلحات الإنجليزية. قد اعتقدنا في البداية أن السبب يعود في ذلك إلى احتفاظهما بالصيغة اليونانية أو اللاتينية، لذلك يُكتفى بذكر المصطلح الإنجليزي، لكن وجدنا أن هذه القاعدة لم تكن مطردة في المعجم ففي المثال: Leucoagglutinine راصة الكريات البيض Leukoag glutinin[11] ذُكر المصطلحان الفرنسي والإنجليزي رغم محافظتهما على الأصل اليوناني نفسه لكن في مثال آخر يُذكر المصطلح الفرنسي المختلف تماما عن المصطلح الإنجليزي:

Target cell [12] خلية مستهدفة Cellule cible

كرية مستهدفة

وهناك أمثلة أخرى لا يذكر فيها المصطلح الفرنسي دون سبب لذلك:

- ضدّ الضدّ [13] Anti–Antibody
- مضاد الدرياق [14] Anti–Antidote
- تكوّن الخلايا الليفي [15] Fibrocy togenesis

فعدم ذكر المصطلحات الفرنسية هنا لا يشجّع كثيراً إقبال الأطبّاء العرب عليه خاصّة المثقفين منهم باللّغة الفرنسية.

2- طريقة وضع مصطلحاته

2-1- لم يتّبع مؤلفو المعجم قاعدة معينة عند ترجمتهم للرموز العلمية مثال ذلك:

[16]HLA Antigen مستضد هلاّ HLA antigen

مستضد البيضاء البشرية

م ب ب

(م فرنسي) (م عربي) (م إنجليزي)

ترجم المصطلح الإنجليزي هنا بثلاثة مقابلات عربية: الأول تركيب إضافي عرّب فيه المخصص والمُمثّل هنا بالرمز العلمي، الثاني تركيب إضافي

وصفي أما <u>الثالث</u> فقد صيغ على شكلّ رموز ربما لتكييفه مع الاستعمال "م ب ب "! ؟ . هي تمثل أوائل الحروف للمصطلح العربي المركب.

في حين تُرجم المصطلح الإنجليزي في مثال آخر إلى العربية على الشكلّ التالي:

V M A حامض فاينل مندليك V M A [17]

ف م أ

(م.ف) (م.ع) (م.إ).

إما بتركيب إضافي وصفي خليط، أو برمز عربي علمي يتشكلّ من حروف عربية تقابل حروف الرّمز الإنجليزي ف م أ ⟵ VMA وذلك عكس المثال السابق الذكر، ونتيجة لهذا التذبذب في إيجاد طريقة لصياغة المصطلح العربي المقابل للرموز العلمية فقد فَقَدَ كلّ معناه العلمي مثل:

(T Thymodes) C.C.T خلايا تائية T.C.S[18]

إذ أدّت بنا الترجمة الحرفية للرمز الإنجليزي إلى ربط هذا النوع من الخلايا بحرف التاء في اللغة العربية، مبتعدين بذلك كثيرا عن المعنى الحقيقي للمصطلح Thymodes، و يمكننا أن نرجع ذلك إلى الصعوبة[19] التي تجدها اللغة العربية في اختصار مصطلحاتها على شكلّ رموز علمية: تسهّل الاستعمال باختصارها للمصطلح العلمي العربي و تدل في الوقت نفسه على المفهوم العلمي بدقة.

2- 2- تعتبر ترجمة السوابق واللواحق اللتان تعتمد عليهما اللغات الهند وأوروبية في وضع مصطلحاتها العلمية من أهمّ القضايا التي أثارت

اهتمام[20] اللغويين و العلميين العرب المحدثين، لأنّه وبالرغم من وجود قواعد وضعتها المجامع اللغوية العربية إلا أن الجدل ما زال قائما في بعضها، لذلك أورد مؤلفو هذا المعجم قائمة من السوابق واللواحق المعتمدة في المتن، لكنّناّ لاحظنا فيها ما يلي:

أ- تذكر ترجمة السابقة في القائمة- و تتجاوز في بعض الأحيان إلى أكثر من سابقتين- لكنه لا يتقيد بها في متن المعجم مثل:

السابقة brady ترجمت بـ بطئ، بطء لكن عند تفحّصنا للمعجم وجدنا:

bradycardie	بطء القلب	[21] bradycardia
Bradiastolie	طِوَلّ الانبساط	[22] bradiastole
Bradysphernie	تبلّد الذهن	[23] bradysphernia
∅	ثقل النطق، لفف	[24] bradylalia

ب- للواحق أهمّية كبرى في المصطلحات الأجنبية- خاصة تلك التي تنتمي إلى اللغات الهندوأوربية- لأنّها تسمح بالتمييز[25] بين عناصره، إذا تشابهت جذوره مثل:

نقص في الخلايا الدموية البيض Leuko/pénie [26]

كثر في الخلايا الدموية البيض Leuko/cytose [27]

لكنّناّ لاحظنا وقوع مؤلفي هذا المعجم في بعض التذبذب عند ترجمة بعض اللواحق ومثال ذلك اللاحقة "ome" التي ترجمت أحيانا بـ "ورم" وبقيت في أحيان أخرى على شكلّها ملحقة بمصطلح عربي مثل:

Fibrome ليفوم (ورم ليفي) Fibrome [28]

Angiome وعاؤوم (ورم وعائي) Angiome [29]

وذلك رغم إقرار المجمع اللغوي [30] المصري بعدم الخلط بين سابقة أو لاحقة معرّبة مع لفظ عربي أو العكس.

وقع اضطراب آخر[31] عند ترجمة اللاّحقة "osis" إذ وجدناها مترجمة في قائمة السوابق واللّواحق الواردة في المعجم ب"داء" أو على صيغة "فُعال" مثل:

Erythrocyanosis [32] ترجم إلى زُراق احمراري على وزن فُعال.

لكن في المقابل وُجدت بعض المصطلحات التي ترجمت لواحقها ب"كثرة" مثل: Leukocythroblastosis [33] ترجمت إلى كثرة أرومات البيض والحمر.

واللاّحقة نفسها المترجمة ب "كثرة" وردت في المسرد كترجمة للسابقة Hyper، هذه الأخيرة وردت مترجمة في قائمة السوابق واللّواحق بـ"فرط"!.

مثل: Hyperdoctylia[34] ترجمت إلى كثرة الأصابع.

لاحظنا أيضًا انتشار ظاهرة الترادف بين المصطلحات العلمية العربية الواردة في المعجم،إذ أنّه كثيرا ما يوضع مقابلان عربيان أو أكثر للمفهوم العلمي نفسه، مثلما ورد في ترجمة المصطلحات pterygoid [35] بـ: جناحي شبه الظفرة.

ويمكننا إرجاع سبب كلّ هذه المترادفات وأخرى كثيرة إلى عدم الاتفاق على وسيلة الوضع ذاتها. إضافة إلى عدم خلوّ المعجم من ظاهرة

الاشـتراك بـين المصـطلحات والمفـاهيم الـتي تـدل عليهـا فأحيانـا يقابـل المصطلح العربي نفسه بـ ثلاثة مفاهيم علمية أو أكثر من مثل:

1) Lymphoïd

2) Lymphogenous

3) lymphoblastic

4) Lymphatic

ou Lymphocytic.

[Attirez l'attention du lecteur avec une

فالمشكلّ أنّ هذه الظاهرة الدلالية تزيد من غموض المصطلح العلمي العربي.

الهوامش:

---

[1] – د.سبح حسن؛ "المعجمات الطبية و توحيد المصطلح الطبي"، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، 1984، ج2، ص23

[2] – اتحاد الأطباء العرب، المعجم الطبي الموحد، ط 1988

[3] – د.سبح حسني، المرجع السابق، ص243

[4] – يتحدث هنا عن الطبعة الثالثة من المعجم في حين استعملنا في هذا البحث الطبعة الرابعة.

5 - Jacquelin Picoche , précis de lexicologie française, Edition Fernand nathan, 1977, p133.

6 - Idem.

7 - V.Weinreich , La définition lexicographique dans la sémantique descriptive, in langages, n°19 ,1970, p76.

8 - J.C Sournia ,Les dictionnaires médicaux vus par un médecin, in meta ,vol ,31 n°1 ,1986, p9

[9] – اتحاد الأطباء العرب، المعجم الطبي الموحد،طبعة 13، 1988، ص148

10 - J.C Sournia ,Les dictionnaires médicaux vus par un médecin , p9

[11] – اتحاد الأطباء العرب، المعجم الطبي الموحد، ص 36.

[12] – _المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[13] – المرجع نفسه، ص45

[14] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[15]- المرجع نفسه، ص274

[16]- المرجع نفسه، ص 48

[17]- المرجع نفسه. ص 31

[18]- المرجع نفسه، ص 747

[19] - Rachad Hamzaoui ,L’académie arabe de Damas et les problèmes de la modernisation de la langue arabe ,leiden ,1965 ,p68

[20]- محمّد رشاد الحمزاوي، العربية و الحداثة أو الفصاحة فصاحات، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس 1982، ص73

[21]- اتحاد الأطباء العرب، المرجع السابق، ص116

[22]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[23]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[24]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[25]- محمد رشاد الحمزاوي، العربية و الحداثة أو الفصاحة فصاحات، ص173.

[26]- اتحاد الأطباء العرب، المرجع السابق، ص 367

[27]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[28]- المرجع نفسه، ص 273

[29]- المرجع نفسه، ص 39

[30]- منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، الموسم الثقافي الرابع لمجمع اللغة العربية الأردني، 1986، ص12

[31]- رغم ما ورد في مقدمة المعجم من ضرورة الالتزام بالسوابق واللواحق التي ذكرت في قائمة مخصصة لها.

[32]- اتحاد الأطباء العرب، المعجم الطبي الموحد، ص 228

33 – المرجع نفسه، ص 367

34 – المرجع نفسه، ص 69

35 – المرجع نفسه، ص 524

<u>قائمة المصادر والمراجع :</u>

<u>باللغة العربية:</u>

<u>أ . الكتب:</u>

1 . محمّد رشاد الحمزاوي، <u>العربية و الحداثة أو الفصاحة فصاحات</u>، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1982، ص73

<u>ب . المجلات :</u>

1 . مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، 1984، ج2

2 . منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، <u>الموسم الثقافي الرابع لمجمع اللغة العربية الأردني</u>،1986 .

<u>ت . المعاجم :</u>

اتحاد الأطباء العرب،<u>المعجم الطبي الموحد</u>، ط 1988

<u>باللغة الفرنسية :</u>

<u>LES OUVRAGES</u>

1 _ Jacquelin Picoche , <u>précis de lexicologie française</u>, Edition Fernand nathan, 1977

2 _ Rachad Hamzaoui ; <u>L’académie arabe de Damas et les problèmes de la modernisation de la langue arabe,</u> leiden, 1965.

<u>LES REVUES</u> :

1_ Langages, n°19 ,1970

2 _ meta ,vol 31 , n°1 ,1986

أين تقف اللغة العربيّة في الألفيّة الجديـدة.

إعداد الدكتور عبد الناصر بوعلي

جامعة تلمسان

الملخص:

تتعرَّض اللّغة العربيةُ لحركة تهميش واسعة نتيجة تخلِّي مُستعمليها عنْها وبفعل الضُّغوط النَّاجمة عن اجتياح فكر العوْلمة للأوطان، وثورة المعلومات، وطغيان اللُّغات الأجنبيَّة على الصَّعيد السِّياسي والاقتصادي والتكنولوجي، ومن هنا أصبحت الحاجة ماسَّة إلى فكِّ إشكّاليَّة البحث في مستقبل اللّغة العربية من منظور عام في ضوء التَّحولات العالميَّة والتنوع الثقافي.

الكلّمات المفتاحية:

عوْلمة اللّغـة - الصِّراع اللّغـوي - الانقـراض اللّغـوي - الهُويـة اللّغويـة - التَّطور اللّغوي.

Abstract :

The Arabic language is facing such a large marginalized movement because of its' users abondance and mainly because of the resulted impressions of the globalized thought mastery of nations as well as information revolution and the foreign languages' leadreship on the political, economical and technological sides.From this point,it becomes so necessary to solve the research problematics in the future of Arabic Language

from a general sight under the light of international transformations and cultural diversity.

Key words :

Language Globalization- Linguistic Conflict- Linguistic Demolish- Linguistic Identity- Linguistic Devel

1- **تمهيد: اللّغة كائن حيٌّ يشبه بقيَّة الكائنات الأخرى التي تتأرجح بين البقاء والفناء، والقوة والضّعف، والاستقرار والتَّهديد، تُصارع من أجل الحياة، وتدفع عن نفسها عوامل الانقراض والانكماش. تتصارع اللُّغات على مداخل الحضارات ويتطور الصِّراع فيما بينها بين مدٍّ وجزْر، وقد يصل إلى غالب ومغلوب ومنتصر يكتسح السَّاحات، ويُسيطر على العقول والأفئدة. والتَّاريخ يؤكِّد لنا هذا جيدا، فالعديد من اللّغات التي كانت يوما ما سيِّدةَ الكون زالت وانقرضت وحلّت محلّها لغات أخرى هي اليوم ملئ اللّسان والعيون، وهناك لغات أخرى تزحزحت عن مكانتها فبعد أن كانت سيدة قومها وشعوبها، هي الآن إمَّا منقرضة وإمَّا في المراتب الثانوية تئِنُّ تحت لغة الغالب المنتصر، ويذكر التاريخ أيضا أن موت اللّغات أو ضعفها لا يرجع إلى طبيعة بنياتها الصَّوتية والصَّرفية والتَّركيبية فقط، وإنَّما أمرُ ذلك مردّه إلى أهلها ومستعمليها، فإن هم وَهَنوا وضعفوا وهَنت لغتهم وضعفت. فلغة القويّ المنتصر تناوش وتصارع لغة الضّعيف المنهزم وتمتدُّ في محيطه وتنساب تدريجيا في اقتصَادِه وإدارتِه وتعليمِه، وتُوصل إليه المعرفة الجديدة، وفي الوقت نفسه يتقلَّص نفوذُ لغة المنهزم وتتخلى عن وظائفها وتتراجع إلى الوراء، وفي هذا ضعف قد يؤدِّي إلى الانقراض.**

ومع بداية الألفيَّة الثَّالثة ونتيجة التطور التكنولوجي الهائل الذي أفرز وضعًا عالميًا لم يكن في الحسبان، حيث تقاربت الشّعوب وغدا الاتصال

بين سكان المعمورة يتم في لمح البصر فإن كلّ لغة أصبحت تشعر بالخطر القادم.

ومن أجل المحافظة على اللّغة الأم الحاملة للهُوية، شرعت العديدُ من الدول في تأسيس هيئات وهياكلّ من أجل إيجاد تدابير لحماية لغاتها من الانقراض والتلاشي. وأصبحت إيكولوجيا اللغات تتبوّأ مشروعية ضمن الإيكولوجيا العامة للكائنات الحيوانية والنباتية على الخصوص.

إن حال اللّغة الصِّحي مرتبط بالبيئة التي تعيش فيها، فإن كانت هذه البيئة تعرف ثنائيات وازدواجيات لغوية، فإن وضع اللّغة الأم يكون حينئذ مقلقا غير مريح، وهنا ينبغي التدخّل بغية انتهاج سياسة لغوية تجعل من هذه الثنائية والازدواجية بردًا وسلامًا على اللّغة الأمّ.

2- **ماذا عن اللّغة العربية الفصيحة:** إنّ وضع اللّغة العربية وضع خاص وفريد من نوعه إذا ما قورنت باللغات العالمية الأخرى، فقد ارتقت من وضعها كلّهجة في بلاد نجْد وقريش، وغدت توافقا بين عدد من السِّمات اللّهجية المحلية، ثم نزل بها القرآن الكريم فحفظها من التقلُّبات وصانها من الاندثار وطورها في الاستعمال فاجتازت المحن وتجاوزت الأزمات.

لقد كان القرآن الكريم المدونة التي حفظت اللّغة العربية، وعلى القرآن الكريم اعتمد اللّغويون في استنباط القواعد التي صانْت اللّغة من التَّحريف، وبامتداد الإسلام إلى الشعوب العالمية حمل معه روائع اللّغة العربية فأصبح لهذه اللّغة قداسة، ومكانة خاصّة، ومن ثمَّة صار المسلمون أشدّ شعوب الأرض إحساسًا بلغتهم، «التي سبكت عقولهم في قالب واحد وركزت طبائعهم وجعلت منهم أمةً واحدةً» [1]، إنها ترتبط بالملايين من البشر في رقعة جغرافية واسعة تمتدّ من المحيط إلى الخليج، وهي «اللّغة

الوحيدة التي ظلّت في كلّماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرنا على الأقل» [2]، ولم يدخل عليها أي تعديل مهم رغم الاجتهادات التي تناولت معجمها ونحوها، وقد قال أرنست رينان [3] «ليس للعربية طفولة ولا شيخوخة، بل ظهرت لأوّل أمرها تامَّة محكّمة، ولم يمض على فتح الأندلس أكثر من خمسين سنةً حتى اضطر رجال الكنيسة أن يترجموا صلواتهم بالعربية ليفهمها النصارى، ومن أغرب المدهشات أن نبتت تلك اللّغة القومية ووصلت إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرُّحَّل» [4].

ولم تظفر لغة على هذه الأرض بعناية في روايتها قدر ما ظفرت به اللّغة العربية، فقد عكف العلماء والرواة على جمعها من حصيلة النصوص الموثقة شعرًا ونثرًا، ومن أفواه العرب الفصحاء، حتى إنّهم «أخذوا عن الصِّبيان والمجانين، قال الأصمعي (ت216هـ): «سمعت صبية بحمى ضرية يتزاجرون فوقفت وصدَّوني عن حاجتي وأقبلت أكتب ما أسمع، إذ أقبل شيخٌ فقال: أتكتب كلّام هؤلاء الأقزام الأدْنَاع» [5].

3- <u>**مستقبل مقلق للغة العربية**</u>: تسعى اللّغات الحية في تطوّرها التاريخي دائما للانتقال من مرحلة استعمال لغوي إلى مرحلة أكثر دقة وحدَّة، تقبل التّجدد وتتفاعل مع المحيط الجديد الذي تفرضه سنن التغيُّر والتطوّر، وتجري في سهولة وتلقائية على ألسنة الناطقين بها في حياتهم اليومية معبّرة عما يفكّرون ويشعرون به. وقد تبقى عرضة للشيخوخة والذبول إن هي عجزت عن التجاوب مع تطوّر وفكر الناطقين بها أو إنّها أدّت إلى تعليب هذا الفكر في قوالب جامدة، أو عجزت عن الصمود أمام تحوّلات وتغيّرات الواقع وفشلت في أن تبقى مفرداتها وقواعدها على ألسنة أصحابها أينما كانت مواقعهم الاجتماعية.

يعتنق الكثير من الدارسين العرب مقولة:" إنّ اللّغة العربية محفوظة بحفظ القرآن الكريم" عندها يركن الجميع إلى الاطمئنان على مستقبل اللّغة العربية، وتتنصّل الأمّة من مسؤوليتها في الحفاظ على اللّغة وتطويرها وإلحاقها بركب التقدّم، وبذلك غدت العربية لغة العبادة والخطب والعواطف، وابتعدت عن العلوم وتكنولوجيات العصر، وحتى الفئات التي تشعر بالخطر فإنّها أصبحت تخاف ردّ الفعل من الخوض في هذه المقولة والتطرّق إلى تراث اللّغة بالنقد لتصحيح المسار حتى يتماشى مع ما هو حداثي وعصري.

وينبغي أن نعلّم أن اللّغة متغيّر، وأنّ الدِّين مطلق ثابتٌ لذلك تعهّد الله تعالى بحفظ القرآن الكريم ضمن قوله: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [6]، ولم تنص الآية الحفاظ على اللّغة، ثم هناك العديد من الشُّعوب تُدين بالإسلام وتقدِّس القرآن الكريم، لكنّها تعتزّ بلغاتها القومية وتستعملها في حياتها اليومية ولا تستعمل العربية. إنَّنا نتَّفق كلّ الاتِّفاق مع القانون اللّغوي الذي سنَّه ابن خلدون وفحواه: «أنّ غلبة اللّغة بغلبة أهلها ومنزلتها بين اللّغات صورة لمنزلة دولتها بين الأمم» [7] فاللّغة ليست معطى جامدًا وثابتا نتعامل معه عبر الأجيال نُنمقها بالتراث ونزينها كيفما نشاء، بل هي كائن حي تتفاعل مع الأحداث وتنفعل بحال الناطقين بها وتخضع لمؤثرات التاريخ، وتفاعلات المجتمع، وبالتالي فكما يمكنها أن تنمو وتتطور يمكن أن تضعف وتندثر. وتاريخ اللّغات حافل بهذه المحطّات.

إنَّ ما نخشاه بأن يكون مصير اللّغة العربية الفصحى كمصير اللّغة اللاتينية إن لم يتفطن العرب حقيقة إلى الواقع الذي تعيشه العربية بين ظهران مستعمليها، ومع الإصرار على تجاهل الأخطاء والعيوب التي نقع

فيها يوميا في مختلف ميادين الحياة خصوصًا في مجال تعليم العلوم بها واستعمالها في الهيئات الإدارية، وإلقاء اللَّوم على المتآمرين عليها.

إنّ مصير اللّغة العربية تربطه جملة من العوامل لا بدّ أن يتفطَّن إليها الجميع منها:

أ- ترويج مقولة إنّ اللّغة العربية محفوظة بحفظ القرآن الكريم مما جعلنا نركنُ إلى الجمود، وعدم الأخذ بأسباب تطوير الفصحى وتعميمها والاستهانة بكلّ محاولات النَّقد لمخزونها الثقافي. إنّ اللّغة متغيّر تتأثّر بأحوال الناس وعلاقاتهم مع المحيطين المحلي والعالمي بينما الدِّين ثابت، إنّ هذا الانغلاق هو الذي أدّى الى عزوف شعوب أوروبا عن اللاتينية لمَّا أقفل قساوسة الإنجيل على اللاتينية فأحاطوها بالقداسة وتصدوا لدعوات التجديد والتغيير.

ب- صار لدينا نوع من الوسواس بشأن تعامل الفصحى مع العامية واللّغات الأجنبية في الوقت الذي أخذت الأمم هذه القضايا بنوع من الجدية والاهتمام، وعالجتها بتفكير علمي وبمناهج صائبة فحقّقت البقاء للغاتها، ورفعت من شأن لهجاتها، بينما تعاملنا نحن بنكران علاقة العامية بالفصحى، وهو أمر واقع في حياتنا اليومية. إنّ العامية يمكن أن تتحوَّر وتهذّب ويُدْلَك ما فيها من الخشن فترقى إلى مصاف الفصحى، لأنّ سنَّة الحياة تقتضي البقاء للأنسب، وإنّ المحافظة على صفاء لغتنا اليومية صفاء لغة القرآن الكريم لم يعد في الإمكان نظرًا لعوامل شتى، وإنما الأمر يتطلّب أن نسلك سياسة لغوية هادئة تقتضي أولا المحافظة على الفصحى في المؤسّسات التعليمية وتعليم الناشئة لها، وترقية استعمالها في المؤسَّسات، وفتح باب الاجتهاد من أجل التعامل مع المازيغيات الوطنية والعامية الجزائرية واللّغات الأجنبية بهدف إحداث نهضة لغوية تؤدي حتما إلى نهضة فكرية وعقلية.

ج- التعامل اليقظ مع محاولات تجديد النَّحو العربي وتيسيره لأنّ النحو هو عمود اللّغة، به يصلح الاعوجاج وبه يرد الانحراف ويصلح الفساد، وإنّما الأمر يفرض الاجتهاد من أجل تحديث النّحو العربي وتسهيل تعليمه حتى يُواكب لغة المحدثين، ويحافظ على الطَّابع السليم للغة العربية التي تشكّلّ الرافد الأساس للهوية والحضارة.

ولا جناح أن تتفتح العربية على المصطلحات والألفاظ والتعابير الأجنبية كما تفعل بقية الأمم، وكما فعل أجدادُنا زمن الحضارة العربية الإسلامية.

لقد استقبلت العربية ألفاظًا فارسية وحبشية ويونانية وهندية وصينية وصارت من العربية، ولم تضق بها اللّغة العربية، ولم تنفر منها ولم تنل منها في شيء فقد قالوا: الطشْت – الياقوت - البلور- الإبريق – الفسطاس - القنطار- القنطرة - الشَّلْي.

د- إنّ عقدة الاستعمار ولّدت في الأمّة موقفًا متعصّبًا ضدَّ اللغات الأجنبية التي تنتج العلم المعاصر، لذلك يتخوف الكثير من الانفتاح على اللّغات الأجنبية بدعوى أنّ ذلك يُسهم في القضاء على اللّغة العربية وطمس الهوية الوطنية، ومع غياب سياسة لغوية واضحة ترتب التعامل مع اللّغات الأجنبية وكيفيات استغلالها لنقل العلوم والتكنولوجيا، فإنّ تعليم اللّغات الأجنبية يتمّ دون تخطيط يرسم الأهداف المتوخّاة منها ويحدِّد كيفيات وطرائق التعليم الأمر الذي أسهم في تدنِّي مستوى الاكتساب والتحكم وحتى الفرنسية التي كان الجزائريون يتحكمون فيها واعتبروها في وقت ما غنيمة حرب فقد ضاعت من يد الجيل الجديد.

4- <u>**اللّغة العربية والعولمة**</u>: من المفاهيم التي تطرح منذ نهاية العقد الأخير من القرن الماضي، مفهوم العولمة الذي اقترن ظهوره بانتهاء الحرب

الباردة، لقد خالط مفهوم العولمة الكثير من الأوهام حتى صار مثار جدل واسع، فارتبط في الأذهان بالسياسة التَّسلطية التي تمارسها الدولة المنفردة بزعامة العالم في هذه المرحلة بعد أن خلا لها المجال نتيجة انهيار القطب الموازي لها.

ومهما تعدّدت السياقات التي يَرِدُ فيها مصطلح العولمة فإنّ المفهوم الذي صار يعبِّر عنه في جميع اللّغات هو الاتّجاه نحو السيطرة على العالم وجعله يسير في اتجاه واحد، ومن هنا جاء قرار مجمع اللّغة العربية بالقاهرة بإجازة استعمال كلّمة عولمة بمعنى جعل الشيء عالميا [8].

أ- <u>العولمة في الخطاب الغربي</u>: يرى الغربيون - وهم صناع العولمة- أنّ العولمة تهدف إلى جعل العالم عالَما واحدا موجّها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة فقد عرّفها (رونالد روبارتسون) بأنّها اتجاه تاريخي يتجه نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش [9]**. فما يفهم من مصطلح الانكماش هو تقارب المسافات والثقافات واختزال السياسات، ويعدّها" أنتوني جيدنز " A.Gednez بأنّها مرحلة جديدة من مراحل وتطوّر الحداثة، تكشف فيها العلائق الاجتماعية على الصَّعيد العالمي، حيث يحدث التلاحم غير القابل للفصل بين الداخل والخارج يتم فيها ربط المحلي والعالمي بروابط اقتصادية وثقافية وسياسية وإنسانية** [10].

ب- <u>العولمة في الخطاب العربي</u>: ورد في الثقافة العربية مصطلح العْالَميَّة، وهو يعني أنّ أبناء هذا العالم بمختلف شعوبه وقبائله ولغاته ودياناته يعيشون على هذه الأرض، ولا بد لهم أن يتفاهموا وأن يتعاونوا لما فيه خير الجميع، ولا مانع بأن يؤثّر بعضهم في بعض، ولا يحقّ أن يلغي أحدُهم الآخرَ أو أن يستغله ويستعمره ويدمره، فالاختلاف طبيعي والتعاون ضروري وقد كانت العقول العربية تستنكر المظالم والحروب والإكراه

والعنف وتشجع على القيم الفاضلة، ولقد دعا الإسلام الذي اعتنقه العربُ إلى هذه القيم فقال: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [11]، وأما مصطلح العوْلمة فقد تناولته الاقلام العربية بالشرح والنقد في ذلك قال حسن حنفي :«العولمةُ لصالح الآخر على حساب الأنا (أي الذات) وقوة الآخر في مقابل ضعف الأنا، وتوحيد الآخر في مقابل تفتيت الأنا» [12]. وقال في مقام آخر: «هي حضارة المركز أي حضارة الدول الغربية التي بقوتها تقع في مركز العالم وبقية الدول هوامش تابعة» [13]، وأما مصطفى محمد فإنَّه يقول: «العولمة مصطلح بدأ لينتهي بتفريغ المواطن من وطنيته وقوميته وانتمائه الديني والاجتماعي والسياسي بحيث لا يبقى منه إلا خادم للقوى الكبرى» [14]، ويرى (محمد عابد الجابري) أنّ «العولمة تستهدف ثلاثة كيانات، الدولة والأمّة والوطن، ويسميها أيضا بثقافة الاختراق، اختراق مقدسات الأمم والشعوب في لغاتها ودولها وأوطانها وأديانها» [15].

ج- <u>ماذا عن عَوْلَمة اللّغة</u> : اللّغة وعاء الثقافة، والثقافة أساس الحضارة، والحضارة ترجمة للهوية، ومن هنا كانت اللّغة من أهم الأركان التي تعتمد عليها الحضارات ومن أهم العوامل التي تساهم في تشكّيل هوية الأمة.

إنّ الاعتزاز باللّغة ليس وليدا للاعتزاز بذات اللّغة، بقدر ما هو اعتزاز بالثقافة التي تمثلها هذه اللّغة، ونحن نقرأ في العصر الحديث أنّ من أكبر العوائق التي وقفت في وجه اتفاقيات السلام في (مَقْدُونْيَا) الاعتراف باللّغة الألبانية لغة ثانية في البلاد [16]، وبقدر ما تكون اللّغة متطورة وموحّدة بقدر ما تكون الأمّة موحّدة ومتّحدة، وكلّما غابت اللّغة وتفككت وتعددت فذاك مدعاة إلى الضّعف والاختلاف. وقد أكّدت الأحداث أن الدول التي

يتحدث أهلها لغة واحدة تكون أكثر تماسكًا وانسجامًا من الدول التي تتحدث بعدة لغات، بل إنّ وحدة اللّغة من أهم عوامل الاستقرار السياسي والاقتصادي، وهذا واضح في الدول الإفريقية إذا ما قورنت بالدول الأوروبية. ومن أجل هذا فليس من المستغرب أن يؤكد بعض الباحثين أن البلاد المجزأة لغويا بشكلّ كبير بلاد فقيرة دائمًا [17]. وتأسيسا على ما سبق ندرك خطورة دخول لغة أجنبية على شعب ما خصوصا إن كانت لغة الغالب أو اللّغة التي تمنح متحدثيها ميزات اجتماعية واقتصادية.

ونصل بعد كلّ هذا إلى الحديث عن المقصود بالعولمة اللّغوية إنّه مدلول يعني جعل ما هو محلي عالميا، أو الانتقال من المحلية إلى العالمية فهل هناك لغة انتقلت من المحلية إلى العالمية فتجاوزت نطاقها الجغرافي الى عالمي، إنّ الأمر يتعلّق بكلّ بساطة باللّغة الإنجليزية التي تمكنت من الانتشار عالميا، وتضاعف استعمالها تماشيا مع الهيمنة الإعلامية والاقتصادية الأمريكية على العالم، وزاد استعمالها الشّابك الذي اتسع نطاق استخدامه في جميع مناحي الحياة، وبذلك غزت الكلّمات والمصطلحات الانجليزية العالم، ولم تسلم حتى لغات الأمم التي تعتبر نفسها عريقة وقوية مثل الصين والألمان والروس والفرنسيين.

ويُجمع الدارسون أنّ اللّغة الإنجليزية هي اللّغة العالمية الأولى بصرف النظر عن عدد المتحدثين بها وتوزيعهم الجغرافي، حتى إن كثيرا من الآراء نظرت إلى اللّغة الإنجليزية باعتبارها اللّغة المعيارية العالمية [18].

ومن الشواهد التي تؤكّد انتشار الإنجليزية نذكر:

1- شعور العديد من الأمم بخطر تغلغل الإنجليزية في كياناتها، ففرنسا دعت على لسان رئيسها الأسبق (جاك شيراك) لإقامة تحالف بين الدول التي تعتمد اللّغات ذات الأصل اللاتيني من أجل التصدي للهيمنة اللغوية الإنجليزية.

2- إن الإنجليزية أصبحت لغة الشابك (الإنترنت) بلا منازع فقد بلغت نسبتها 77% على صفحاته، والنسبة الباقية تتنازعها اللّغات العالمية الأخرى.

3- صارت الإنجليزية اللّغة الثانية في كلّ دولة من دول العالم بعد اللّغة الأم لهذا البلد، لاسيّما في البلدان العربية والإسلامية.

د- **هل العربية قادرة على المواجهة**: نصل بعد هذا العرض إلى طرح السؤال: هل العربية قادرة على المجابهة والمحافظة على حاضرها وصناعة مستقبلها؟

ومما لا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال يجرّنا الى الحديث عن مقومات اللّغة العربية التي تسمح لها بالبقاء وتؤهلها للمقاومة، وتكسبها القدرة بأن تقول كلّمتها في الزمن المعلوم لغويًا.

جرت العادة أن نستعرض في مثل هذه المواضيع أمجاد اللّغة العربية وتاريخها العريق ودورها الحضاري، وارتباطها بالسماء المقدسة، وإنّ في ذلك كلّه هيبة اللّغة ووقارها وعزة لثقافتها ولأهلها، لكنّه لا يفي الغرض الذي نحن بصدد الحديث فيه. «ذلك أنّ تخطيط المستقبل قياسا على الماضي لا يجوز إلاّ في حالات الثبات والاطراد أما في حالات التحوّل فبحكم الغرض نفسه- والغرض هنا أن تحول- فمحال لغدنا أن يحاكي أمسنا [19].

ولا بدّ أن نفهم بأنّنا نتحول وكلّ أحوالنا في تغيّر، والصواب أن ننظر الى حالة التحوّل من الداخل. وهذا ما سلكه أجدادنا في الزمن الأول عندما تعاطوا مع اللّغة من الداخل فاستجابت اللّغة لما يراد منها، واستوعبت الثقافات والعلوم، وتجاوب أبناؤها مع معطيات الزمن ومتطلباته ومتغيراته، ثم جاء على أمتنا زمن تراجعت فيه صورتها وتدني مستوى ثقافتها ومخزونها المعرفي، فتوقفت لغتها عن النمو والتطور وغزتها اللّغات الأجنبية.

إنّ اللّغة العربية تستطيع الصمود وتقدر على المجابهة نظرا لمكوناتها الداخلية، فقد عرفت بسعتها وثرائها وطواعيتها، وما تملك من وسائل النمو والتطور بالاشتقاق والمجاز والقياس والنحت والتعريب وأشباهها.

إنّ اللّغة العربية بريئة من تهمة العجز، فإنّ فيها من خصائص اللّغة العلمية ومقوّماتها ما يكفي، والذين يتّهمونها بالعجز عن مجاراة التطورات الحضارية العلمية إنما يعترفون بعجزهم نتيجة لبيئات الجهل والتجهيل والكسل العقلي والانهزامية التي نشأنا عليها من عهود الظلمة والقهر خلال السيطرة الاستعمارية الغربية، وما تزال فاعلة فينا بقوة لا ندريها ولم نفكر من أجل تغييرها، وبذلك أصبحنا نعيش استمرارية عصر الانحطاط.

إنّ المتأمّل لواقعنا يدرك أنّ عقارب ساعة التخلّف ستواصل زحفها ولاشكّ أننا سنبقى مدّة طويلة نستورد التسميات ومعها الأسماء ما دمنا عاجزين عن الإنتاج، ونعيش تشتُّتًا عربيًا وتجزئة للمواقف.

والأمر ليس قدرا محتومًا ولا قضاءً مفروضًا فيمكن عن طريق الاتّصال العلمي، والتحويل التكنولوجي والاستعداد المسبق، والأخذ بمتطلبات الحداثة والعصرنة، واستغلال المناهج العلمية والتزام الموضوعية في طرح المسألة بعيدا عن العاطفة المفرطة. ويمكن أن نحقّق قفزة نوعية نحو استخدام اللّغة العربية في تسيير شؤون الأمة وتعليم العلوم لأبنائها.

هـ- <u>ما يشغلنا اليوم</u>: كيف نجعل العربية لغة مريحة للاستعمال العلمي والفني والاستعمال العلمي واليومي؟ وكيف يغدو الناس قادرين على استعمال اللّغة في راحة واطمئنان؟ إنّ الأمر يتطلب البدء في مشروع نهضوي يوحد الأمة يستدعي:

1- الخروج من الازدواجية الغبية عن طريق تعميم اللّغة الفصيحة وتفصيح العامية.

2- رفع درجة الثقة والاعتزاز بالشخصية الوطنية والقومية والغيرة على الهوية لدى أبناء الوطن حتى لا ينبهر أبناؤنا بالآخر.

3- اتخاذ اللّغة العربية وسيلة للابتكار وتعليم العلوم، فالتحدي الذي يواجه العربية هو استتباب العلم وتوطين التكنولوجيا عربيا واللّغة هي المهد الذي ينبت فيه العلم وأي لغة لا تنتج العلم فهي عقيمة.

4- انتهاج سياسة التعريب المستمرّ من أجل نقل المعرفة لا على مستوى المدارس والجامعات فحسب؛ بل على المستوى الجماهيري باستغلال كلّ الوسائل الممكنة من إعلام مكتوب ومرئي ومسموع وتوظيف المؤسّسات الوطنية والجمعيات والأحزاب السياسية.

ذلك أنّ التعريب مطلب وطني إذ لا يمكن إطلاقا تخطيط تنمية بلغة الأجنبي والتاريخ يؤكد لنا أن الدول التي استعملت لغات الغير في المجال التنموي باءت بالفشل.

وقد كتب الجابري يوما في قضية التعريب قائلا: «فنحن إذن أمام أمرين لا ثالث لهما، إما أن نعرب التعليم وإما أن نفرنس الشعب» ومن هنا وجب تعريب الحياة العامة ولا يتم ذلك إلا بتوفر جملة من الشروط يأتي في مقدمتها،

1- الإرادة السياسية قبل الإرادة العلمية؛
2- التنسيق العلمي والتنفيذ العملي؛
3- الإيمان بتعريب الفكرة قبل تعريب اللّسان؛
4- التقويم المستمر والدائم تجنبا للأخطاء والهفوات.

وأخيرا: فإنّ اللّغة أداة فاعلة لجمع الشمل والمساهمة في تحقيق الوحدة والمحافظة عليها؛ لذلك فكلّ أمّة تولي لغتها العناية القصوى، وهذا ما ينبغي أن يكون عندنا فالعربية في حاجة لمن يحقّق لها في ظل العولمة الاستجابة الفاعلة.

5- **هوامش البحث** :

---

[1] - عبد الكريم بكار، فصول في اللغة والأدب، ص 54.

[2] - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة –بيروت 1984.

[3] - أرنست رينان (1823- 1892م) مؤرخ وكاتب فرنسي خاض نقاشا حادا حول الفكر الديني والعرقي وهو من أشد أعداء المسلمين ومع ذلك لم ينكر عظمة اللغة العربية وجمالها وقدر تراثها –عن الموسوعة العالمية الحرة، منير البعلبكي 1991، ص 281.

[4] - أنور الجندي، المؤامرة على الفصحى لغة القرآن، دار بوسلامة تونس، دط، 1985، ص17.

[5] - السيوطي، المزهر،140/1.

[6] - سورة الحجر 09.

[7] - ابن خلدون، المقدمة، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ط12، 2،1972 /157.

[8] - مجلة المستقبل العربي، "العولمة والسوق العربية المشتركة"، ص142.

[9] - محمد عبد لله دراز، العلاقات الدولية في الإسلام

[10] - مجلة عالم الفكر globalisation، ص08.

[11] - سورة الحجرات 13.

[12] - حسن حنفي ، ما العولمة، ص 20.

[13] - نفسه ص 41.

[14] - مجلة العربي العدد ...سنة 2008 " إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، ص12.

[15] - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر

[16] - مجلة العربي، العدد 678، مايو 2015، ص43.

[17] - عالم المعرفة، اللّغة والاقتصاد، ص 48.

[18] - مجلة المعرفة، العدد 432، تشرين الأول 1999، ص

[19] - زكي نجيب محفوظ تحديد الفكر العربي، دار الشروق ص 227.

التناص القرآني في اللهب المقدّس لمفدي زكريا

أ.نوارة ولد أحمد

جامعة مولود معمري/ تيزي- وزو

الملخص: يتمتّع تأليف الشاعر مفدي زكريا [1] بجماليّة وإيقاعيّة يتراسل من خلالها بالأسلوب القرآني، الّذي جعله مورد النهل ومصدر الاقتباس. إنّه أمر أسهم في ميلاد هذا المقال، بقصد رصد بعض التفاعلات النصّية لإبراز انفتاح النصّ الثوري وقدرته على قراءة النصّ الغائب وإسقاط معانيه على الواقع الثوري، حيث أسهمت إيحاءات التّناص القرآني ودلالاته الموضوعيّة واللّغوية والأسلوبية في تحقيق الانسجام والجمالية في الخطاب الشعري الثوري. كما يكشف المقال عن توالد الموسيقى الشعرية من الوزن وإبراز العلاقات القائمة بين الألفاظ من الناحية الصوتية وتحقيقها انسجاما دلاليّا، يشي بكنه اللّغة، التي تمثل النظام الخارق للمتعارف، إلى لغة شفريّة تحمل اصطلاحا خاصّا، أبدعه الشاعر يحمل دلالات جديدة ذات صلات مغايرة، تكشف الواقع من خلال إبداع يحوّل المعنى العادي إلى معنى مؤثّر في تكوين الصورة الشعريّة وتجسيد المعاني القرآنية بخاصّة فيما يتمظهر من كثافة الرموز وتنوعها، على نحو ما تؤكّده آليات نظريّة التّناص في تحاور النصّوص خدمة للفكرة والقضايا

الثورية. ومن حيث الجانب الإيقاعي، فإنه حوّل الإيقاع إلى سلطة شعرية تحتضن علاقات الواقع وتموجات النفس، التي تدهش أفق انتظارها الصورة الإيقاعية من خلال التكرار والنبرة الصوتية المميزة الموجهة للنشاط النفسي. فاللّهب المقدّس كتلة نصيّة تتمتع بصيغ تعبيرية منتشرة داخل جسم النصّ تشع إيقاعا، تتشابك فيه الدلالة والصوت والنغم بما ينسجم مع جو النصّ الثوري، تتحدد من خلالها أوضاع مغايرة وقدرات إيقاعية، تجعل من تأليف مفدي زكريا تأليفا تتولد معانيه من رحم الموسيقى، التي تميزه وتحقق له الفرادة.

الكلمات المفتاحية: جمالية النصّ، اللّغة الثوريّة، الإيقاع، الرمز التفاعل النصّي، الشعرية...

ABSTRACT : Mufdi Zakaria’s poetry is distinguished by its innovative rhythm and aesthetics, and finds profound inspiration in the Qur’an. The aim of our work is to account for their textual interactions with a view to highlighting the opening of the poetic text of MUFDI Zakaria, which evolves around the major theme of revolution, and to demonstrating its ability to draw from the koranic text at the levels of style and meanings while bringing to the poetic discourse much more consistency and aesthetic revolution.

The poet also makes creative use of language, for he creates particular meanings that contribute to the construction of a renewed poetic image, and this always in reference to the koranic text, a textual phenomenon suggested by the theory of intertextuality. As regards rhythm, his work “Ellahab EL Moqadas “ contains in itself remarkable facts of intertextuality which converge in meaning, sound, intonation, and musicality with the Qur’an, and this is one of the hallmarks of MUFDI Zakaria’s poetic text.

مقدّمة: إنّ المتمعّن في تأليف مفدي زكريا، ينفتح على سحر بيانه ومظاهر البنية النصّية، التي تجعل النصّ شعريا وتحدّد مناطق الفاعلية فيه، كما يكشف مواطن التأثّر بالقرآن الكريم ومدى قدرة الشاعر في خلق التفاعل بين النصّ القرآني والنصّ الشعري. والبحث في التجربة الشعرية لشاعر الثورة الجزائرية، يستدعي الإحاطة بجوانب شتى، هي على صلة بالوظيفة اللّغوية والصورة الشعرية وجانبها الإيقاعي.

إنّ معمار القصيدة الثورية في ديوان مفدي زكريا، مبنيّ على مجموعة من العلائق الدلالية والنظم التركيبية والاستعانة بالرموز، التي أثبتت وجودها في الديوان. فالرمز عند مفدي زكريا عنصر يضفي جمالية على القصيدة الثورية، جاء مرتبطا بالعرف الديني والثقافي العربي الإسلامي. جمع بين ما يولّد الموسيقى عن الوزن وعن العلاقات القائمة بين الألفاظ من الناحية الصوتية في الجانب اللّغوي، ذلك ما يميّز شعره من حيث الأداء الصوتي، ويؤكد أن نصوصه تتولد عن انسجام الدلالة، التي لا تهمل عنصرا من العناصر المشكِّلة لها، بل تتحقق بتلاحم مكوّنات النصّ فيما بينها، مشكِّلة في الآن نفسه إيقاعا داخليا وتفعيلا يلائم النصّ الثوري.

سيتعرض هذا المقال إلى إبراز التفاعلات النصّية في الديوان وقدرة الشاعر على ربط نصوصه بالتاريخ والثقافة والتراث الإسلامي العربي، بحيث طغت ظاهرة الاقتباس من القرآن الكريم، لكون المؤلف من حفظة الذكر الحكيم ومن المشدودين إلى إعجازه، الأمر الّذي منحه قوّة وبراعة في توظيف النصّ القرآني، لغة وتصويرا.

أولا: تفاعل المباني القرآنية في البنية الشعرية

أ - بنية اللّغة الثورية في اللّهب المقدّس: إنّ تأليف الشاعر مفدي زكريا للشعر، له ارتباط وثيق بالوجود بمفهومه الواسع، يخرق اللّغة

العادية بابتعاده عن الحدود الضيّقة لها، وذلك راجع إلى قدرته على استثمار إمكانات اللّغة البلاغية والدلالية في النصّ، وتوظيفها بإعادة صياغتها من جديد، حسب المعطيات المستجدة. ومن هذا السياق تتجلى اللّغة الشعرية من خلال ازدواجية الوظيفة التي تؤديها في ثنايا النصّ، ما يدل على الرمز الّذي يدفع اللّغة والصورة في النصّ الثوري – في نص مفدي زكريا تحديدا- إلى ابتداع علاقات عديدة داخل البنية التركيبية، ما يدل على وجود فكرة شعرية تقوم على الخيال والتجاوز، إذ لم يقتصر الشاعر عند عتبة التأثير في المتلقي، إنما تخطى إلى البناء الجمالي في تشكيل الحقيقة.

يؤكّد اهتمامنا بلغة الشاعر، كون هذه الأخيرة تلعب دورا محوريا في إبراز مفتاح التشخيص لجماليات النصّ وطبيعته، سواء من حيث النظام، الّذي اتخذه في الرمز أم في الأسس البنائية والتركيبية. إنها اللّغة الشعرية وتركيبها وكيفيات تفاعلها في نص أدبي تتولّد عنه علائق داخل التراكيب. فالعمل الأدبي منفتح مادام سيحقق دلالات وعلاقات عديدة تسمح له بالانتشار والامتداد على مستوى القراءة والتأويل. هذا ما أكّده رولان بارت: «من المستحيل النظر إلى العمل الأدبي كبنية منغلقة على نفسها، بل من الحق أن يُعرّف كنقطة التقاء العديد من المركبات الدلالية، التي ينتج عن تأويلها التعدد في المعاني» . [2] التي تنفتح إلى قراءات متعدّدة وتأويلات مختلفة. فاللّغة إذن هي ذلك النظام المتكامل المتعارف عليه من الرموز التي يتفاهم بها الناس. وفي الشعر لا نقصد هذا النظام، إنما نقصد نظاما يتجاوزه. فاللّغة الشعرية هي تلك الصورة المتحققة في أيّة قصيدة. إنها في شعر مفدي زكريا لغة شفرية، لها اصطلاح خاصّ بها، يكشف هويتها وتفصح عن تجليات الواقع ورؤيته بمنظوره الخاصّ، لتكوّن بناء شكليا له منطقه في استعمال اللّغة لتكوين صلات جديدة ومغايرة،

تكون عاملا مشتركا بينه وبين متلقيه. إنّها تحمل دلالية جمالية من حيث التحوّل من لغة الواقع إلى لغة العدول والاختلاف، أي من لغة "الإيضاح إلى لغة الإشارة" بمفهوم أدونيس الّذي يرى أن "لغة الشعر لغة إشارية في حين أن اللّغة العادية هي لغة الإيضاح." [3] فاللّغة الشعرية غير لغة التداول اليومي في بعدها الإعلامي والنفعي، لأنّها في العمل الشعري تصبح غاية فنيّة في حدّ ذاتها. وعليه فلغة مفدي زكريا ثورية، لغة تحدّ وصراع، تخرق الوجود وتسعى إلى كشف المستور.

إنّ البحث في النصّ الشعري يسعى إلى معرفة دائمة لعالم الكلمة عبر اللّغة، هذا ما جعل عز الدّين إسماعيل يؤكّد أنّ: "الشعر استكشاف دائم لعالم الكلمة واستكشاف دائم للوجود عن طريق الكلمة" [4]، ذلك يدعّم رأينا في كون التجربة الشعرية عبارة عن تجربة لغوية أساسها الكلمة، التي تنتمي إلى لغة ما. والعدول عن معناها المعجمي هو الّذي يمنحها قيمة جمالية.

سيكون التركيز على بنيات النصّ الشعري الثوري ووصفه لدى مفدي زكريا من خلال بعض النماذج الواردة في (**اللّهب المقدّس**) من مبدأ الاعتقاد أنّ اللّغة الشعرية عدولية رمزية. لقد كوّن الشاعر معجما خاصّا به، تحمل كلماته صورا عن وجدانه وألمه وصراعه وطموحه وتحدّيه، لكن طبيعة البحث تفرض التطرق إلى تشكل المباني القرآنية في بنيتها الشعرية وأبعادها، إضافة إلى التفاعلات اللّغوية المكوّنة لشعرية نصه الثوري، بحيث يعبر عن حالته النفسية الوجدانية، مصوّرا المعاناة وويلات الاستعمار ومشيرا إلى تصاعد الانفعالات حسب الظروف والشخصيات، رابطا ذلك كلّه بعناصر الطبيعة عند التحدّي والاستعداد للتضحية.

استوقفنا في حديثنا عن البنية اللّغوية وأبعادها في الشعر الثوري بنية العنوان، التي تُعدّ شفرة النصّ التي تبعث بالمتلقي إلى إثارة فضوله وتشدّه ليتفاعل مع المحتوى، لا سيّما أن الشاعر يعتمد التضاد في صياغة

عناوينه، مستعينا بما جاء به علم البيان كتشخيص وعلم البديع كطباق. كما يشعّ العنوان بجمالية جديرة بالنصّ، عندما نرى أنّها مدعّمة بشكل البنية القرآنيّة عبر توظيف ألفاظها ومعانيها. و" اللّهب المقدّس" - عنوان الديوان- خير دليل لاقترابه من شكل هذه البنية. إنّه مركّب دال يوحي إلى معاني الثورة واشتعال النار في ساحة الجزائر وساحة قلوب الثوار. جعل من اللّهب/ النار معجزة مقدّسة جليلة ورامزة للمستحيل المحقّق، الّذي لا يحدث إلاّ في الأسطورة، إشارة إلى قيام الثورة من شعب لا حول له ضدّ قوّة كبيرة لا تُقهر بسهولة. إنّه أمر يفوق التصوّر، إلاّ أنّ المعجزة تحققت والثورة تقدّست بحول الله تعالى. هكذا سارت جلّ العناوين الفرعية، حيث ألبسها ألفاظا ومعاني قرآنية، أمثال (وقال الله، تسابيح الخلود، وتكلّم الرشاش جلّ جلاله، ألا إنّ ربّك أوحى لها... [5].

يترجم العنوان عن الجوّ النفسي للشاعر، الّذي يعكس المعاناة والقلق والأمل والمواقف، التي هي على صلة بالشاعر الّذي يتبنى في كتابته موقفا ثوريّا يحمل قضيّة التزام عن قناعة وإيمان. هذا من الجانب الضمني والمعنوي، أمّا من الجانب الشكلي، فلا تخفى سمة البنية القرآنية فيه، الدالة على هويّة الشاعر المتشبعة بتعاليم الدين الإسلامي والدالة على حفظه له. إضافة إلى أنّه يوجّه خطابه إلى أمّة تؤمن بالقدرة الإلهية ومعجزاتها. وإلاّ كيف نفسّر ترديد الألفاظ والمعاني القرآنية في بنيته الشعرية التي تكشفُ عن هويّة قصائده بمجرّد الاطلاع عليها أو ترديدها. إنّ مفدي زكريا على وعي ودراية أنّ شعرية اللفظة تتمركز في انتقائها وحسن توظيفها داخل السياق وما تؤدّيه من جمالية، كما عهدنا ذلك في النقد العربي التراثي، حيث فرّق بين لغتين، لغة يُقصدُ بها الفهم والإفهام وهي اللّغة التي تجري بها الأحداث العادية (تواصلية)، ولغة أخرى تتجاوز

الإفهام إلى ما وراءه من الحسن والقبول والإثارة وهي اللّغة البلاغية أو الأدبية، [6] التي يتميّز بها العمل الإبداعي.

يعود اتساع المعجم اللّغوي للشاعر إلى ثروته اللّغوية، التي استقاها من المنهلين- القرآن الكريم والتراث الشعري القديم- فصقلت تجربته الشعرية وبرزت قدراته في التشكيل الشعري. سنتوقّف عند **تفاعل بنيته التركيبية للشعر بالبنية القرآنيّة** حسب متطلبات البحث ووجهته ومبرراته.

يدعّم الاطّلاعَ على البنية اللّغوية في اللّهب المقدّس الاعتقاد أنّ تجربة الشاعر أكسبت نصّه الشّعري خصوصيّة معيّنة تنبع من إحساسه بالقدرة على تشكيل علاقات لغوية مبتدعة في أنساق خاصّة، تأتي فيها اللّغة بصورة مفارقة يمارس فيها التركيب الجديد تأثيره في بقيّة العناصر، وبقدر سيطرته على نظام الكلمة في بنية تركيبية، يكون قادرا على إحداث التأثير في المتلقي بألفاظه المؤثّرة بما تملكه من طاقة إيحائيّة أو إيقاعيّة أو صوتيّة، تتوزّع على مساحة النصّ في نظام يحكمه تشكّل اللّغة الشعرية، التي تختلف بطبيعتها عن غيرها.

يشي اتكاء الشاعر على البنية القرآنية في نصوصه الشعرية إلى غير المألوف ببلاغة صوره وتعانق ألفاظه، كقوله في قصيدة (ألا إنّ ربَّك أوحى لها !!) :

هو الإثم، زَلزل زلزالها فـزُلـزلـتِ الأرض زلـزالـهـا [7]

وقوله: وجلّ جلالُكَ! كم أنفسٍ تحدّاك، قطّعت أوصالها [8]

تثير الكلمات المكرّرة في المشتقات بين المصدر وتوابعه حركيّة وحيويّة، تتصف بصياغة قرآنية دينية. كما أنّ الشاعر في صياغته للبنية التركيبية لصيق بصيغة التركيبة القرآنية شكلا ومعنى، حسبما يبدو ذلك في قصيدة (**قالوا نريد**):

قالوا نريدُ، فقيل للأقدار❖ ❖ ❖كوني! فكانت رجّةُ الأقدارِ!

قالوا نريدُ: فقال ربّك، نلتمُ❖ ❖ ❖فمشيئتي، وإرادة الأحرار! [9]

تعبّرُ هذه التراكيب عن تحقيق الإرادة وتغيير الأوضاع بقدرة القادر- صاحبُ الأقدار- ربط الشاعر العلاقة بين العبد وربّه وقرّب الأوّل بإيمانه وإصراره وطاعته من الثاني (فقالوا، قيل، فقال ربّك) تعدّ نهاية حواريّة لا رجعة فيها ما دامت حكما ردعيّا قاطعا " قال ربّك نلتم فمشيئتي وإرادة الأحرار".

إنّ ثنائيّة: مشيئة اللّه وضغط الواقع تفرضان قراءة واحدة في هذا التكرار اللّغوي، الّذي يعبّر عن الإيحاء بقدرة لا تقهر، إذا قالت للأمر كن فيكون.

نلاحظ في الشواهد الآتية، كيف حقق الشاعر العدول معنويا برفع الحوض (النهر) إلى منزلة راقية من الوجود المادي إلى الوجود الغيبي، في قصيدة (من يشتري الخلد؟ إنّ اللّه بائعه!) :

الكوثر العذب، يحكيها ويحسدها وحوضها❖ الحلو، مثل (الحوض) مورود [10]

تظهر بنية الصورة في هذا البيت بالشكل التالي:

الكوثر ← العذب / الحوض← الحلو.

ففي الصورة الأولى يتم التعالق والتراسل بين الكوثر (نهر في الجنة) يوحي بالتراكم والالتفاف والعذوبة. إلا أنّه تراسل وجداني أقامه الشاعر على نهج الرومانسيين، الّذين يتفاعلون مع عناصر الطبيعة. مزج ذلك بتشكيل الصورة التشبيهيّة الموجودة في القرآن، حيث مثّل الحوض بالجزائر، بالكوثر في الجنّة.

من النماذج الأخرى، التي ظهرت فيها الفاعليّة التخيليّة في القصيدة الثوريّة ذات الصلة بالبنية القرآنيّة قصيدة" **الذبيح الصاعد"**، إذ صوّر الشهيد كالمسيح، يختال:

قام يختال كالمسيح وئيدا ❖❖❖ يتهادى نشوان يتلو النّشيدا [11]

فبنية الصورة تتشكّل من العناصر التالية:

الضمير المستتر(هو) ←الكاف← المسيح.

فالصورة تشبيهية فيها إيحاء. قارن بين الشهيد أحمد زبانة والمسيح سيّدنا عيسى (عليه السلام)، كشخصية دينيّة. واجه أعداءه بشجاعة وإيمان من أجل رسالة ربّانية. أمّا الشهيد زبانا فمثله، واجه المستعمر وقدّم روحه قربانا للثورة، وصعد إلى المقصلة ودشّنها بشجاعة وإيمان من أجل رسالة ثورية. إنّ الصورة هنا معنوية، لأنه قرن شجاعة الشهيد بشجاعة المسيح بمماثلة قصص الأنبياء الواردة في القرآن، كما قال محمد ناصر: « فهو– زبانة- عند مفدي زكريا، لا يقلّ عظمة ونبلا وطهارة عن الأنبياء، إنّه يرى فيه صورة مجتمعه من روحانية المسيح". [12] وبهذا ماثل الشاعر بين المسيح وزبانة لينتج في صورته أثرا إيجابيا، يقوم على الدّمج والتوحّد بين رسالتين ساميتين. فأصبح عيسى ← **شخصية دينية/عيسى ←شخصية تاريخية، رمز البطولة/ عيسى← رمز ثوري للدلالة على الصبر والسمو والإيمان.**

إنّ الشاعر شديد الصلة بالتراث الدّيني في نسجه للبنية الشعرية، ما يجعل من هذه الأخيرة واسعة الدلالة، كقوله في القصيدة نفسها:

وامتطى مذبح البطولة معـ ❖❖❖ راجًا، ووافى السّماء يرجو المزيدا [13]

تبدو تسميّة الشيء بغير اسمه المعهود في نقل كلمة (مذبح) من دلالتها الأصليّة إلى الدلالة على المقصلة. فالشاعر الثوري جعل من

المقصلة مقاما لا يرتقي إليه سوى الأبطال، إذ إنّ المذبح مكان تتمّ فيه نهاية الذّبيحة، والمقصلة تتمّ فيها نهاية الأبطال. ولعلّه بهذا العدول في اسم المقصلة، التي أسند إليها اسم المذبح يُمتطى إليه، يريد تثمين هذه الدّماء الزّكيّة التي يُعرِّج أصحابها إلى جنّات خلد.

للشاعر قوّة إبداعيّة في تحويل المعنى العادي إلى معنى مؤثر وموح، باستناده إلى التراث الديني في التسميات واستعارتها. وفي استعماله للرّمز، لا يوظفه بنية لغوية جمالية، إنّما هو أداة لتحقيق غاية شعرية أسمى، لها صلة بمفهوم الثورة والثورية.

ب : فاعلية التداخل النصّي وجماليّات التجريب الشعري الثوري.

نصطدم في قراءتنا لديوان "**اللّهب المقدّس** " في مستويات تحرّكه، بكثافة الرمز وتنوّعه، منه التراث العربي الإسلامي إلى جانب تاريخ وحضارة الجزائر والتراث الإنساني. لا غرو في قولنا إنّ توظيف هذه الظواهر في شعر مفدي زكريا تأكيد على الهويّة وإلحاح على الانتماء. كما أنّها تكشف عن تنوّع في استغلال المعرفة والثقافة، على أساس أنّ النصّ هو مجموعة نصوص متداخلة، على نحو ما تؤكّد آليات نظرية التّناص، بحيث هو كلّ ما يضع نصا « في علاقة خفية أم جلية مع غيره من النصّوص». [14] فلا تخلو كتابات الشاعر من الحوار بين النصّوص وتداخلها وتفاعلها، لتتشكل من خلاله بنية نصية جديدة تحمل طاقة من الرموز الدالة على المرجعيّة الثقافية والدينيّة للشاعر. وبالتالي يمكن لكل جنس أن يشمل عددا من الأجناس. [15] لا سيّما أنها نتاج الثقافة والتاريخ، الأمر الّذي نعته (جيرار جينيت) بالتعالي النصّي أو التداخل النصّي.

نسعى في تتبعنا لتأليف مفدي زكريا، إلى كشف جماليّة الإبداع الشعري ومدى تفاعله مع النصّوص الغائبة. استحضرها لتعكس أبعاده

الفكرية وموقفه من الواقع. ونحن في صدد تلمس جمالية الممارسة الشعرية لديه من خلال آليات التّناص، ارتكز اختيارنا على شكل واحد من أشكاله، وهو التّناص الديني بحيث يهيمن النصّ المقدّس بألفاظه ومعانيه في النصّ الثوري، كما أنه يقوم بتحويره بشكل يتلاءم مع حاضر النصّ الشعري باستناده إلى دلالات الآيات القرآنية. إنّنا نسعى إلى كشف مدى تفاعل تأليف مفدي زكريا بهذه البنية خاصّة أنّ المتلقي/ القارئ / المطّلع على بنية " اللّهب المقدّس"، يظهر له جليا تفاعلها بأشكال مختلفة من المصادر. وللقرآن الكريم حضور مهيمن في فضاء هذه البنية بألفاظه وتراكيبه ومعانيه والشخصيات الواردة فيه، سعى من خلالها إلى إثبات الهويّة الجزائرية التي حاول الاستعمار طمسها. فكان المصدر الأساس، الّذي نهل منه الشاعر. وكان توزيعه لهذا التفاعل منتشرا في البنية النصّية ومكثّفا بشكل ملفت للناظر، حيث وظف الألفاظ والمعاني الدينية واقتبس آيات قرآنيّة، فأعاد إنتاجها وفق مقاصده ووفق حاجة القارئ، كسورة الزلزلة وسورة القدر. نسج على منوالها.

يقول في قصيدة (ألا إنّ ربّك أوحى لها !!) :

هو الإثم، زلزل زلزالها فزُلزلتِ الأرض، زِلزالها

وحمّلها الناس أثقالهم فأخرجت الأرضُ، أثقالها

وقال ابن آدم في حُمقه يُسائلها ساخرا: ما لها؟؟

ألا إنّ إبليس أوحى لكم.. ألا إنّ ربّك، أوحى لها ! [16]

يستحضر قارئُ هذه الأبيات، السورة القرآنية: ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلْإِنسَـٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥ ﴾ الزلزلة: ١ - ٥ إشارة منه إلى الظلم والطغيان

وإلى هول الواقع الجزائري، الّذي أسنده إلى السّماء بدل المستعمر الفرنسي.

للتفاعل النصّي عند مفدي زكريا علاقة بالسياق، الّذي نهل منه، سواء لتشابه المواقف أم إعادة تشكيلها لتقريب الفكرة لدى المتلقي، بدءا من عنوان الديوان" اللّهب المقدّس"، الّذي ينمّ عن إيمانه القويّ بقضية وطنه، التي ربطها بالقدسيّة " قدسيّة القرآن ⟵ قدسيّة الهويّة الوطنيّة والانتماء".

يحيل هذا الموقف على إيمان الشاعر بالجزائر كوطن، الّذي يأتي مباشرة بعد إيمانه باللّه تعالى والدين الحنيف. يبدو تشبثه هذا جليا في الديوان من خلال اقتباسه من القرآن الكريم. فالتّناص الديني في شعر مفدي زكريا فرض منطقه على المساحات البيضاء في مؤلّفه. كان «يرى أنّه لا نهضة أدبيّة أو فكرية بدون القرآن وأنّه لا يروي ظمأً هذه الأمّة ألاعبّها من هذا المنهل العذب الّذي لا ينضب ولا يضعف». [17] يقول مفدي زكريا:

رسالة الشعر في الدنيا مقدّسة ❖❖❖ لولا النّبوءةُ كان الشّعرُ قرآنا [18]

استعان الشاعر في ديوانه بالذّكر الحكيم للعبارة عن مختلف المواقف، قصد تقريب المتلقي من المعنى المراد إيصاله وللوصول إلى تثبيت الفكرة في الذّهن أوّلا ثمّ غرسها في القلب ثانيا. مثلما جاء في قصيدة " وتعطلت لغة الكلام ":

نطق الرّصاص، فما يباح كلام ❖❖ وجرى القصاص، فما يُتاحُ ملام!

وَسَعَتْ فرنسا للقيامة، وانطوى ❖❖ يوم النّشور، وجفّت الأقلام

ما للقيامة، في الجزائر أرعدت؟ ❖❖ فغدَا لَهَا في الخَافِقَيْنِ غَمَام؟ [19]

جعل هذا الاقتباس القرآني من المفردات: " القصاص، النشور القيامة ..." التي لها دلالة دينية، تتعالق مع الثورة الجزائرية وقداستها. إنّها على صلة بيوم القيامة وأهوالها. إلاّ أنّ الشاعر وظّف هذه المفردات ليعبّر عن الحرب التحريرية، غير مَا يُراد بها في القرآن الكريم.

أمّا قوله في القصيدة ذاتها:

والزرع أخرج في الجزائر شطأه ❖ فمضى، وهبّ إلى الحصاد كرام [20]

يحيل على قوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ﴿٢٩﴾ ﴾ **الفتح: ٢٩ .**

وقوله:

زعموا قتله وما صلبوه ❖ ليس في الخالدين، عيسى الوحيدا !

لفّهُ جبريلُ تحت جناحيْـ ❖ ـهِ إلى المنتهى، رضِيّا شهيدا [21]

يشير إلى قوله تعالى : ﴿ وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴿١٥٨﴾ ﴾ **النساء: ١٥٧ – ١٥٨، وبقوله هذا، ربط بين عيسى بن مريم (عليه السلام) والشهيد أحمد زبانة من حيث خلود روحه.**

وفي قوله في قصيدة " وقال الله... "

تنـزّلُ روحُها من كلّ أمرٍ ❖ بأحرار الجزائر قد أهابا [22]

إحالة على قوله تعالى في سورة القدر: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ ﴾ القدر: ٤ وفي قوله في قصيدة: " وتعطّلت لغة الكلام "

ورِثْنا عصا موسى، فجدّد صُنْعَنا حجَانا، فراحتْ تَلْقَفُ النّارَ، لا السّحرا
وكلّمَ موسى اللهُ في (الطور) خِفيةً وفي (الأطلسِ الجبارِ) كلّمنا جهرا
وأنطق عيسى الإنسَ، بعد وفاتهم فألهمنا –في الحرب– أن نُنطق الصّخرا
وكانت لإبراهيمَ بردا، جهنّمُ فعلّمنا – في الخُطب– أن نَمْضَغَ الجمْرا
وآدم بالتّفاح، ضيّع خُلدَهُ و(ماريانُ) بالتفاح نُلقي بها البحرا [3] [2]

ربط التفاعل النصّي في هذه الأبيات بين سياقين، سياق قرآني وسياق تاريخي. فتح الشاعر حوارا بينهما لإعادة المواقف ذاتها والمتمثّلة في التحدّي وإعانة الله للثوار. فعوّض تحدّي السحرة بتحدّي النار التي فتحها العدوّ. وشبّه صبر المناضلين بصبر النبيّ إبراهيم (عليه السلام). وبهذا الصمود والتحدي ستقع فرنسا في الخطأ وستُطرد من أرض الوطن مثلما أُخرِج آدم من جنات الخلد. هذا التفاعل يشير إلى غلبة قوّة الحقّ على قوّة الباطل بسلاح الإرادة القويّة والإيمان بالرسالة. إنّ هذا التحاور بين السياقين (التاريخي والديني) أنتج سياقا شعريّا جديدا قائما بنفسه، يُعبّرُ من خلاله عن الهويّة الوطنيّة وثوابتها، التي لا يمكن لأيّ كان مهما يكن سلطانُه أن يقلع جذورها أو يغيّر أصولها ووجهتها.

اعتمدت تقنية التّناص عند مفدي زكريا على محاولة التماهي والتفاعل بين النصّوص، وللقرآن الكريم نصيب وافر في شعره، حيث توزعت ظواهر التّناص مع القرآن في الديوان وأخذت أشكالا مختلفة، إذ تضافرت المحاور في النصّ مع هذه الظواهر، فأعطت التّناص قيمة دلالية خاصّة تبيّنُ إدراك مفدي زكريا لموروثه الدّيني. هذا يزيدنا تأكيدا في قولنا إنّ ظاهرة محاكاة السّور القرآنية دليل على تشبّع خيال الشاعر بالنصّ

القرآني. فهو أوّل ما يحضره في مخيّلته للتعبير عمّا يجول بخاطره من تصوير للواقع الخارجي والدّاخلي معًا.

استحضر مفدي زكريا قصص الأنبياء بكثرة. وفي استدعائه لها ربطها بالأحداث الجزائرية في مختلف مواقفها، كاستحضاره لقصّة سيّدنا يوسف (عليه السلام) بتوظيف (سبع شداد)، ما يكشف عن ثقافته الدينيّة الغزيرة، بحيث رمز بسنوات الحرب الجزائريّة السبع (بسبع شداد) التي تذكّرنا (بسورة يوسف) (عليه السلام) التي تنصّ على رؤية ملك مصر (الريّان بن الوليد) الّذي رأى في منامه (سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف) وفسّرها يوسف عليه السلام، أنّها (تدلّ على وقوع سبع سنين من الخصب ويعقبها سبع جدب ثم يأتيهم الغيث والخصب والرّفاهية).[24] مثلما جاء في الآية الكريمة:
﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ **يوسف: ٤٧ - ٤٩ يبدو جليا الحوار بين هذه الآيات وقول الشاعر في قصيدتي (قل يا جمال) و(فلا عزّ .. حتى تستقل جزائر!):**

وهل نصرنا، كفاحا، في جزائرنا يَشُقُّ (سبعًا شدادا) ملؤُها شَمَمُ؟
عبَرْنا على السّبع الشداد نشُقّها ولم تَثْنِنا الأرْزاءُ، أنْ نَعبُرَ(العشرا) [25]

وظف الشاعر هذا التفاعل بصورة فنّية أضفى عليها دلالة ثانية تخدم فكرته وقضيّته، أشار من خلالها إلى معاناة الشعب الجزائري، إلى أن فكّ الأغلال وحقّق النصّر وتحدّى الصعاب. لقد تمكّن النصّ الثوري من استخلاص دلالات قريبة من المعاني القرآنية، جعلت الشاعر أكثر قوّة وتأكيدا وإصرارا، إذ يستمدّ مشروعيّة أقواله من قول الله (تعالى) الّذي يقهر ولا يُقهر. اغتنم الشاعر هذه المكانة لإبراز المواقف بالحجة والدليل.

لا يخفى التفاعل البارز بين المعجم الشعري والمعجم الديني، لذلك ارتأينا أن نبيّن أنّ النصّ الثوري ليس بنية مغلقة مستقلّة بذاتها من خلال وصف بعض العينات من الديوان في سياقها النصّي الغائب، ذات الصلة بالقرآن الكريم والتراث الديني الإسلامي:

الرقم	النصّ الحاضر	عنوان القصيدة	النصّ الغائب	المرجع
1	هو الإثم، زلزلَ زلزالها / فزُلزلت الأرض زلزالها وحمّلها الناس أثقالها/ فأخرجت الأرض أثقالها	ألا إنّ ربَّك أوحى لها! ص 273، 274	" إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها...	قرآن كريم / سورة الزّلزلة . الآية 1
2	والزّرع أخرج في الجزائر شطأه / فمضى وهبّ إلى الحصاد كرام	وتعطّلت لغة الكلام، ص44	سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثَلُهم في التوراة ومَثَلُهم في الإنجيل كزرعٍ أخرج شطأه فآزره ...	قرآن كريم / سورة الفتح الآية 29
3	تنزّلُ روحُها، من كلّ أمر / بأحرار الجزائر، قد أهابا	وقال الله، ص 31	تنزّلُ الملائكةُ والرّوحُ فيها بإذن ربّهِم من كلّ. أمر	قرآن كريم / سورة القدر الآية 4

4	عبرنا على- السّبع الشـداد- نشُقُّها / ولم تَثْنِـنا الأرزاء، أن نعبُر (العشرا)	فـلا عـزّ.. حتى تستقل جزائـــر! ص311	قال تزرعون سبعَ سنين دَأَبًا فما حصدتم فذروه في سُنبله إلاّ قليلا ممّا تأكلون، ثمّ يأتي من بعد ذلك سبعٌ شِدادٌ يأكلن ما قدّمتم لهنّ إلاّ قليلا ممّا تُحصنون.	قرآن كريم / سورة يوسف الآيتان 47، 48

يوضّح هذا الجدول حضور النصّ الديني الغائب في الذّاكرة الشعريّة، حيث المورد الأوّلي يعود إلى مرجعيّة القرآن الكريم، هذا لا يثير الغرابة مادام فكرُ الشاعر مفدي زكريا يسير وفق الرّؤية القرآنيّة، فجلّ نصوصه تحمل دلالات قرآنيّة سواء في بنيتها المعنويّة أم اللّفظية. إنّ قصائد الدّيوان حُبلى بالوحدات المعجميّة الدينيّة.

وُلِدَ اللّهب المقدّس ليكون شعارا ثوريّا ومشعلا دينيّا ونبراسا تاريخيّا لرفع لواء الوطنيّة والإسلام معًا.

ثانيا : إيقاعيّة القصيدة الثورية وجماليّتها: إنّ الجدل قائم باستمرار حول مفهوم الإيقاع، واختلفت الآراء في شأنه، فمنهم من يراه يشمل الوزن المتمثل في « قوالب عروضية يستعان بها في تنظيم الإيقاع وتوجيهه» .[26] وحجّتهم في رأيهم هذا أنّ علاقة الإيقاع باللّغة أمر يستدعي البحث في الوزن، مادام محرّك الإيقاع لتحقيق بناء منسجم يلائم المستوى المعماري للقصيدة. قال ابن رشيق بشأن الوزن: «هو أعظم أركان حدّ الشعر وأولاها به خصوصيّة وهو مشتمل عليها وجالب لها ضرورة» .[27] وهناك من وجد أنّ الإيقاع أشمل وأعمّ من الوزن، فرأى أنّ مفهومه محصور في بعده الصّوتي وأنّ «الصفة الجوهرية في الإيقاع هي الصوتية، ثمّ الانسجام الّذي يحكم التنوّع حتى لا يسقط الإيقاع في الرتابة» [28]. إنّ هذا التعريف يحيل

على وظيفة العنصر الصوتي في تحديد مفهوم الإيقاع إلى جانب عنصر الانسجام، الّذي يمنحه تنوّعه ويبعده عن الرّتابة، التي تُفقد الشعر جماليّته وشعريته وتأثيره في المتلقي. إنّ الإيقاع في النصّ الثوري، الّذي تتواتر فيه الوحدات المعجميّة القرآنيّة، يحمل العناصر كلّها، التي تسهم في رفع مستواه إلى الإيقاعيّة والجماليّة، فهو يجمع العناصر اللّغوية والصوتيّة المولّدة للإيقاع كالتكرار والتماثلات الصوتية، تثيرُ نغما يهزّ مشاعر المتلقي ويؤثّر فيه بتكرار الألفاظ وجرسها وترديد المقاطع الصوتية المتنوعة وتبيان الانسجام، الّذي يثيره حسن توزيع المقاطع الشعرية التي يستلهمها الشاعر من سياق الآيات الكريمة لتحقيق التوازن في الإيقاع الّذي يأتي متنوّعا لدفع الرّتابة والملل. ومن نغم الفواصل تولّدت جماليّة التنغيم والإيقاع من حيث التصريع وتكرار القوافي وحروف الروي وتجانس الكلمات التي تنسجم مع الواقع الشعوري وإحساس الشاعر أثناء الكتابة الّذي يرسله إلى المتلقي أثناء القراءة وذلك كان مراد الشاعر. ونحن بقولنا هذا لا ندّعي إنّ القصيدة الثوريّة عند مفدي زكريا تساوي الأسلوب القرآني أو ترتقي إلى إيقاعيّته، إنّما استوحى منه ذلك واستطاع أن ينهل منه ما تمكّن من الظواهر الفنيّة المحققة للإيقاع الموسيقي في النصّ الأدبي، لأنّ القرآن الكريم يحمل جماليّة وإيقاعيّة أعظم من أن يرتقي إليها الإنسان، فعُدّ إعجازا بيانيّا تحدّى العرب أجمعين، وقد تعرض إلى قداسة الأسلوب القرآني نفرٌ كبير من العلماء والنقاد، منهم على سبيل المثال "محمد بكر إسماعيل" في تقديمه لخصائص الأسلوب القرآني وسماته البلاغية: «... وله جمال يُعرف ولا يوصف ، فمَهْما قيل فيه، فهو أسمى وأرفع من أن تحيط به العقول، أو تعبّر عنه ألسنة المتكلمين أو أقلام الكاتبين».[29] واستطرد قائلا: «القرآن في جميع ذلك نمط فريد لا يدانى

من بعيد ولا من قريب، فمهما بذل العلماء من جهد في تخريج لطائف أسلوبه ودقائق تعبيره، ورقّة تصويره، وعذوبة منطقه، فلن يبلغوا من ذلك كلِّه إلاّ كما يبلغ العصفور من البحر». [30]

إنّ ما يلاحظ في مؤلّف مفدي زكريا تمكّنه الاستفادة من الذّكر الحكيم، من حيث قراءته له وتمعّنه في أسلوبه، لعلّه يتقن تلاوته. وإلاّ كيف نفسّر قراءته الإيقاعيّة من حيث رفع الصوت وانخفاضه أثناء إنشاده لإنتاجه الشعري، ومن خلاله يُرسل المعنى كالبرق إلى الأفئدة ويحرّك ذوي المشاعر الرهيفة وغير الرّهيفة لأنّ هذا الصعود في الصوت وانخفاضه يساعد على كشف النوايا وتذليل الغموض.

في أثناء التحليل للمظاهر الإيقاعيّة في النصّ الشعري لصاحب اللّهب المقدّس، يظهر التفاعل الإيقاعي بين النصّ القرآني والنصّ الشعري الثوري. فإضافة إلى التّناص الواقع على مستوى اللفظ الديني ومعانيه بين بنية النصّ الشعري وبنية النصّ القرآني، يلاحظ كذلك على مستوى الإيقاع الشعري، إذ تتوازى الفاصلة القرآنية والقافية الشعرية، كما تثبته العيّنات المنتشرة في مساحة الديوان وما هذه الظاهرة إلاّ دليل آخر على تمكّن النصّ القرآني في ذات الشاعر وقدرته على تمثّله من خلال الإيقاع الشعري. نلمسها في قصيدة (فلا عزّ ..حتى تستقل جزائر !) :

مددنا خيوط الفجر.. قم نصنعِ الفجر او

صُغْنا كتاب البعث.. قم ننشُرِالسفرا

تباركْتَ شهرا، بالخوارق طافِحاً وسبحان، من بالشعب، في ليله أسرى

فكم كنتُ، يا رحمن، في الشكّ غارقا فآمنتُ بالرحمن، في الثورة الكبرى!

ويقرأ في التنزيل، عند صلاته بأنّك بعد العُسر، تَغمُرُه يُسرا [31]

يظهر التفاعل مع البنية القرآنية، حيث استوحى من (سورة الإسراء) المبرزة لعظمة الله في قدرته ودلائل إعجازه، عظمة ليلة نوفمبر، التي أخرجت الشعب الجزائري من الذل ففجّر الثورة. لقد جعل تقابلا صوتيا وإيقاعيّا بين قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ **الإسراء: ١ وكذا قوله:** ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾﴾ **الشرح: ٥ – ٦ ، القصيدة من البحر الطويل، يدعو من خلالها إلى الصّبر والتجلّد والتمسك بالله، لأنّه لا يُخيّبُ ظنّ صاحب الحق وأنّ الله معه. سيُزهَق الباطلُ بقدرة الرحمن. هذا من الجانب المعنوي. أمّا من الجانب الإيقاعي فإنّنا نلمس مقاربة بالنصّ القرآني بدءًا من ظاهرة التنوين - وهي لون من ألوان الإيقاع المؤثر في النفس فيه رنّة موسيقيّة- كما يؤكّده ما جاء في كلّ من (شهرًا، طافحًا،غارقًا). وهذه الظاهرة واردة بكثرة في القرآن الكريم، إلى جانب الوقفة التي تتشكّل في بنية النصّ الشعري بالفاصلة(،) أو النقاط (...) أو عن طريق المدّ في أواخر الكلمات على شاكلة الآيات القرآنية، التي من دورها أخذ النَّفَس لمواصلة الأداء بشكل جيّد بعدها دون تعب ولا ضيق مثل: (فكم كنت، يا رحمن، في الشكّ غارقا ...الكبرى) وحتى في علامات التعجب والاستفهام إيقاعٌ. يؤدي كلّ نغم وصوت معنى يضمّنه الشاعر في نفسه أو يدعو إليه، كالإرادة والخوف والأمل في إطار حقل دلاليّ واضح. وبهذا الإيقاع الهائل يختم الشاعر قصيدته، التي بدأت بتوجيه الشعب إلى الثورة وتضمّنت معاني ثورية تحمل في طيّاتها إيمانا بالله وتحقيقا للنصر. إنّ بنيتها توازي بنية الآيات الكريمة، التي تنتهي برضى الله ومساندة المؤمنين الطائعين، فتحقق التناسق بين عناصر النصّ من حيث الفكرة وانسجمت أصواتها وتركت**

أثرا في النفس القارئة هذا يشبه ما يحدث في الآيات الكريمة من إيقاع وانسجام في الأصوات.

إنه كي يتحقق الإيقاع الفني في القصيدة الشعرية، لابد من إنجاز التناسب بين الوحدات الصوتية وهو مظهر إيقاعيّ يكشف عن تناغم وانسجام جماليّين. إذا تأمّلنا قصائد الشاعر يتبيّن أنه يحاول دائما إثارة المتلقي بالإيقاع ويحاول إشراكه في الشعور ويفتح شهيّته لإنتاج جديد، لما يحمله من قيمة صوتية لها دلالتها تبدو من خلال تكرارها واختيارها. في إطار هذه الوظيفة الدلالية، فإنّ (رومان ياكبسون) (romain yakibsson) استنادا إلى كوهن فصّل في هذه القضية وجعل أساس هذه الوظيفة التآلف والتناسب الصّوتيين: «على الرّغم من أنّ تصريف القافية تعتمد التكرار المنتظم للأصوات... القافية تقتضي بالضرورة علاقة دلالية بين الوحدات التي تربط بينها» [32] فهذا الرّأي يوحي إلى أنّ هناك نوعا من التوازي بين الصوت والدلالة، لأن في تشابه الصوت تشابها في المعنى.

سنبرز في المثال الآتي – على سبيل المثال لا الحصر، لأن ديوان اللّهب المقدّس يحتاج إلى دراسة واسعة أكثر ممّا يتطلّبه هذا المقال. - دور القافية في إبراز الإيقاع الصوتي في علاقتها بإيقاعية القرآن الكريم في ضوء قول الشاعر في قصيدة (أفي السموات عرش أنت تنشده؟):

ما للجراحات، نُخفيها فتُبدينا ا ... وللحشاشات، نأسوها فتدمينا؟
وللفواجع، ننساها فَتَفْجَأنَا ... وللسّهام، نُفاديها فتُصمينا؟
وللّيالي، نُصافيها فتُنْغصُنا ... وللزّمان، نُداريه فيُردينا؟ [33]

أسهمت القافية من حيث الدلالة في جعل خيوط الصراع والحزن تتشاكل في هذه الأبيات، التي تُكوّن حالة نفسية واضحة. كما يشكل

التردد الصوتي المنتظم إيقاعا خاصّا أسهم في صياغة الوزن (تدمينا تبدينا تصمينا ...) لقد شكّلت **تصريعا** في كلّ بيت وأصبحت كلّ كلمة تقابل مثيلتها من حيث النهايات. فكلمة تبدينا مثلا تقابلها تدمينا في البيت الأول، ما وفّر نغماً خاصّا بالنصّ من خلال تفاعل النهايات. مثلها مثل الفاصلة في القرآن الكريم. وهذه الأبيات تُظهرُ إلى أيّ مدى يتوازى النظم الصوتي في القرآن والنظم الصوتي في الشعر الثوري، من حيث تحقيق جرس صوتي نغمي أثناء الإلقاء ويحمل دلالة معنوية لفكرة معيّنة.

فمثلما الفاصلة هي نهاية الآية تُضفي جمالية من خلال الصّوت الّذي يُصدر أثناء الأداء، فالقافية تؤدي الدّور نفسه من خلال الوزن. ومثل ما في الترتيل الجيّد للقرآن الكريم إبراز للأصوات وتأثير للنفس وتحقيق للنغمة الجميلة، يتمتع بها السامع. فبحكم التفاعل النصّي حققت في القصيدة الثورية لمفدي زكريا إيقاعها ووقعها في السمع. كما أنّه يشدّ الروح والعقل معا لمتذوّقي الإنشاد الشعري.

يختار الشاعر ألفاظه وتراكيبه، التي تتناسب مع الموقف الشعري ويحقق من خلاله دلالة صوتيّة إلى جانب الدلالات اللّغوية والإيحائية. ويتعمّد تكثيف وإغناء النّظام الصوتي من حيث الحركات والسكون والمدّ منها تتكشّف قدرة الشاعر في استدعاء الأسماع وإثارة الانتباه واستهواء النفوس عبر التجانس الصوتي الواقع بين الكلمات المتقاربة في مخارج الأصوات وأحيانا في المعنى. كقوله في قصيدة (قالوا نريد..):

الله أكبر ! جلّ عدلك عبرة　　وقضاؤك، القهار القهار
الله أكبر جلّ عيدا خالدا　　ما كان أكبره من الأكبار!
عيد به الدّنيا تموج عروقُها　　خفّاقةً، بروائع الأسرار [34]

هذه الأبيات شهادة على تضافر الكلمات وإنتاج القوّة الدلالية وتحقيق التناسق والتجانس. يبدو **التكرار** منتشرا في بنية النصّ الشعري لمفدي زكريا، وهو من العناصر الإيقاعيّة الداخليّة التي تسهم في رفع درجة التشويق وتعلّق المتلقي بالنصّ الثوري، ذلك يحدث بتكرار الحرف أو الكلمة أو التركيب أو أسلوب معيّن حسب الموقف الشعوري، كما تبرزه الأبيات سالفة الذكر. «الله أكبر!/ القهار» تكرّرت مرتين. إلى جانب الإيقاعية بين أواخر الأبيات (القهار/ الأخبار/ الأسرار) يشعر قارئ هذه الأبيات بانبعاث الأمل في تحقيق العدل دلاليا، إضافة إلى تشكل إيقاع خفيف يردّده السامع دون ملل، كون اللّغة العربية أميل إلى السماع الّذي يبدو جماليا في ظاهرة الإنشاد. هذا ما اقتبسه الشاعر مفدي زكريا من القرآن الكريم، إلى جانب التكرار المقطعي الّذي يكرّر فيه مقاطع كاملة تحيل إلى كشف الوجدان. عمد إليها على شاكلة القرآن بهدف التأكيد وتثبيت الفكرة وخلق التجانس والتلاحم في النصّ. وأحيانا تأتي على شكل **لازمة**، تفصل كل مقطع عن مقطع آخر، مثلما تفصل الفاصلة بين آية وأخرى.

خاتمة: حاول هذا المقال رصد بعض التفاعلات النصّية، لإبراز مدى انفتاح النصّ الثوري وقدرته على قراءة النصّ الغائب وإسقاط معانيه على الواقع المعيش وعلى القضية التي شغلت العقول والوجدانات. ركّزنا على تفاعل بنية النصّ الشعري مع بنية النصّ القرآني، لأنّها الحيّز الأكبر الّذي شغل مساحات الديوان وليس الأوحد. كما أظهرنا أشكال التفاعل كمحاكاة الآيات بألفاظها ومعانيها وفق متطلبات النصّ الجديد أو تمثّل الصورة الفنيّة.

توصلنا إلى النتائج الآتية:

إنّ توظيف البنية القرآنية في الأدب أمر صعب التعامل معه، حرصًا على عدم تدنيس المقدّس الديني أو إثارة رد فعل القارئ، إلاّ أنّه لا يمكن نكران قناعة الشعراء (الأدباء) المسلمين منهم مفدي زكريا بقيمة التعامل مع هذه البنية المقدّسة بحكم شعورهم وانتمائهم إلى المجتمع المسلم. وتلقّيهم للدِّين جعلهم لا يجدون غرابة في نهلهم من القرآن الكريم، إنّما يرون في هذا التّناص تجديدا وتحديثا لأعمالهم الأدبية.

يخرج قارئ اللّهب المقدّس بفكرة مفادها طغيان الكلمات والمصطلحات الدينيّة الدالة على عقيدة الشاعر وإيمانه الشديد وثقافته والتزامه الديني، منها (الله، الرحمن، القصاص، التوبة، القدر جبريل، زلزال، العسر اليسر، سبع شداد، عيسى، موسى ...) والإكثار من أسماء الله الحسنى مثل (غفور، رحيم، عليم، قادر...) هكذا تتحرّك جلّ أبياته إن لم نقل كلّها في طغيان البنية القرآنية على متنه الشعري، قناعةً منه أنّ حبّ الوطن من الإيمان، وأنّه لم يقل شعرا ليكفر أو يحيد عن تعاليم دينه، إنّما سار على درب شيخه حسّان بن ثابت، الّذي كان صحابيا شاعرا مدافعا عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعن الدين الإسلامي. كان شعره سلاحا في وجه الكفار. كذلك مفدي زكريا كان منتوجه سلاحا في وجه المستعمر الكافر. قدّم لنفسه رخصة تبنّي الشعر للدفاع عن ثوابت أمّته وهويّتها وحضارتها العربية الإسلاميّة.

إنّ التّناص أبرز التقنيات الفنيّة، التي اعتمدها الشاعر مفدي زكريا، حيث وجد في توظيفه لهذه التقنية ضربا من تقاطع النصّوص، الّذي يمنح النصّ ثراء، يحمل في طياته دلالات جديدة تساعد اللّسان على فكّ

عقدته، كما نتج عن التفاعل النصّي بين النصّ القرآني والنصّ الشعري ميلاد خطاب شعري مفارق يحمل قيمة فنيّة، لها تأثيرها في المتلقي.

حقّقت إيحاءات التّناص القرآني ودلالته الموضوعيّة واللّغوية والأسلوبية انسجاما في أغراضها ووظائفها الفكرية والجمالية في الخطاب الشعري، الّذي تداخلت فيه وتناصت معه، وكانت جزءا مهمّا في سياق القصيدة الثوريّة. للشاعر طريقة جذّابة في إعادة مناسبات السّور القرآنية إلى الأذهان من خلال أشعاره.

التّناص: عند مفدي زكريا يكون تارة لفظيّا وتارة يكون معنويّا وأخرى يكون إيحائيّا.

يُعدّ مثل هذا النّوع من الشعر عامل تواصل لغويّ وتراثيّ دينيّ لرسالة الشعر الجزائري. ربط الشاعر بين القضيّة الجزائرية والدين ربطا مُحكما، بحيث جعل للدعوة والثورة حبلا سُريّا، منه يقتات المواطن الجزائري شجاعته وإيمانه وإخلاصه ليحقّق النصّر مثلما حقّق الرسول (صلى اللّه عليه وسلّم) النصر في فتوحاته الإسلاميّة.

جعل ارتباط الشعر بالغناء من الموسيقى والإيقاع أهمّ خصائصه الفنيّة، ولم يخرج الشعر الثوري الحامل في طيّاته الوجهة الدينيّة من النمطيّة الإيقاعيّة، التي تتميّز بها القصيدة العمودية وعلاقتها بالوزن والقافية وتختار القصيدة الثورية لنفسها ما يلائمها في بحر من البحور الخليلية، حسب الموقف الشعوري والوصفي للتجربة الشعرية، كالحزن ومواقف البطولة والحماس. فقصائد مفدي زكريا في اللّهب المقدّس موزعة حسب ما ترمز إليه هذه المواقف، وكم هي متنوّعة، ودورها في التركيب الشعري له مفعول في إحداث الانسجام الصوتي بين اللفظة

والأخرى لتحقيق بنية تركيبيّة موسيقيّة متناغمة، تدرك النفس وتجعل للمعاني روحا تكشف المستور وتفك الغموض. كلّ ذلك يحدث في تشكيل البنية اللّغوية واختيار المعجم اللّغوي الملائم للبنية الشعرية الثورية. إنه حوّل الإيقاع إلى سلطة شعرية، تحتضن علاقات الواقع وتموجات النفس، التي تدهش أفق انتظارها الصورة الإيقاعية من خلال التكرار والنبرة الصوتية المميزة الموجهة للنشاط النفسي. فاللّهب المقدّس كتلة نصية تتمتع بصيغ تعبيرية منتشرة داخل جسم النصّ تشع إيقاعا تتشابك فيه الدلالة والصوت والنغم بما ينسجم مع جو النصّ الثوري وتتحدد من خلالها أوضاع مغايرة وقدرات إيقاعية تجعل من تأليف مفدي زكريا تأليفا تتولّد معانيه من رحم الموسيقى، التي تميّزه وتحقق له الفرادة.

قائمة المصادر والمراجع:

قرآن كريم.

ا.المراجع العربية:

1- ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني، كتاب العمدة، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط 5،بيروت 1981.

2- ابن كثير إسماعيل أبو الفداء، قصص الأنبياء ، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر،1981.

3- أدونيس علي أحمد سعيد، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، ط 3، بيروت، 1979.

4- إسماعيل محمد بكر، دراسات في علوم القرآن، دار المنار، د.ت.

5- جودت فخر الدين ، الإيقاع والزمان ، دار المناهل للطباعة والنشر و التوزيع، ط 1، بيروت، 1995.

6- راضي عبد الحكيم ، نظرية اللّغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980.

7- عبد الحي محمد، التنظير النقدي والممارسة الإبداعية، منشأة المعارف (جلال حزي وشركاه)، الإسكندرية،2001.

8- عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة، ط 3، بيروت، 1981.

9- مفدي زكريا، اللّهب المقدّس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مطبعة أحمد زبانة، الجزائر،1983.

10- ناصر محمد، مفدي زكريا، شاعر النضال والثورة، المطبعة العربية، غرداية، 1984.

II.المراجع المترجمة:

1- **جانكوهن ،بنية اللّغة الشعرية، ترجمة محمد الولي و محمد العمري، دار توبقال للـنشر، ط 1، الدار البيضاء 1986.**

2- **جوففانسان، الأدب عند رولان بارت، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار،ط1،دمشق، 2004.**

3- **جيرارجينيت، مدخل لجامع النصّ، تر: عبد الرحمان أيوب، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء، 1986.**

الهوامش:

---

[1] - شاعر الثورة الجزائرية، من مواليد بني يزقن جنوب الجزائر، عام 1908، من بين أعماله الشعرية: ديوان اللّهب المقدّس/ تحت ظلال الزيتون/ من وحي الأطلس إلياذة الجزائر. توفي عام 1977 بتونس.

[2] - فانسان جوف، الأدب عند رولان بارت(rolane parth)، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار،ط1،دمشق، 2004،ص57.

[3] - علي أحمد سعيد أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، ط 3، بيروت 1979، ص 125.

[4] - عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة، ط 3، بيروت، 1981 ص174.

[5] - مفدي زكريا، اللّهب المقدّس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مطبعة أحمد زبانا، الجزائر،1983، ص 30، 69، 130 273.

[6] - عبد الحكيم راضي، نظرية اللّغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980، ص30.

[7] - مفدي زكريا، ص 273.

[8] - المرجع نفسه، ص 274.

[9] - المرجع نفسه ، 113. **الحوض** : إشارة إلى حوض (سيدي مسيد) و(حوض (سيدي غراب) اللذين تغمرهما الشلالات المتشابكة بقسنطينة – نقلا عن هامش الصفحة 264.

[10] - مفدي زكريا، ص 264.

[11] - المرجع نفسه، ص 9.

[12] - محمد ناصر، مفدي زكريا، شاعر النضال والثورة، المطبعة العربية، غرداية، 1984، ص 87.

[13] - مفدي زكريا، ص 10.

[14] - جيرار جينيت، مدخل لجامع النصّ، تر: عبد الرحمان أيوب، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء، 1986، ص 90

[15] - المرجع نفسه، ص 73، 74.

[16]- ينظر: مفدي زكريا، ص 75.

[17]- محمد ناصر، ص 71.

[18]- مفدي زكريا، ص 290.

[19]- المرجع نفسه، ص 42

[20]- المرجع نفسه، ص 44.

[21]- مفدي زكري، ص 11.

[22]- مفدي زكريا، ص 31. ← قالها الشاعر إحياء للذكرى الثالثة للثورة الجزائرية.

[23]- مفدي زكريا، ص 306.

[24]- الإمام أبو الفداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر،1981، ص 247، 248.

[25]- مفدي زكريا، ص 302، 311.

[26]- جودت فخر الدين ، الإيقاع والزمان ، دار المناهل للطباعة والنشر و التوزيع، ط 1، بيروت، 1995، ص29.

[27]- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، كتاب العمدة، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط 5 بيروت، 1981، ص 134.

[28]- محمد عبد الحي، التنظير النقدي والممارسة الإبداعية، منشأة المعارف (جلال حزي وشركاه)، الإسكندرية،2001ص 99.

[29]- محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، د.ت ، دار المنار، ص 374.

[30]- المرجع نفسه، ص 406.

[31]- مفدي زكريا، ص 305، 309.

[32]- جان كوهن، بنية اللّغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء 1986 ص 209.

[33]- مفدي زكريا، ص 219.

[34]- المرجع نفسه، ص 114، 115.

أسباب تراجع اللغة العربية
في الاستعمال وسبل مواجهتها

أ. عيسى العزري

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

اللّغة العربية هوية أمّة، ولغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربي والحضارة العربية الإسلامية التي ما زالت آثارها شاهدة في العالم ناهيك عن ثروة مفرداتها وغنى تراكيبها وأصالتها. وبعيدا عن هذا وذاك، فهي لغتنا، فالتمسك بها واجب دون مراء أو مقارنة بغيرها، فاللّغة كالأوطان لا تُعار ولا تُستبدل، فقد اتسمت اللّغة العربية بسعتها وثرائها وبما تمتلك من وسائل النمو والتطور من اشتقاق ومجاز ونحت وتعريب(1). وكان هذا التكامل اللغوي عاملاً مهماً في غزو العربية بلدانا شتى من العالم ودخولها أمما عديدة مؤثرة في لغاتها، وهذا ما جعل تلك اللّغات تستقبل مفردات جمة من اللّغة العربية، فقد التقت العربية بالفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والأمازيغية، ولكن جميع أسباب القوة والغلبة كانت إلى جانبها، فقد أضيفت إلى ما كانت عليه العربية في ذاتها من بناء قوي محكم ومادة غزيرة... فكانت النتيجة انقراض بعض اللّغات وحلول العربية محلها في البلاد التي تم استعرابها... كالعراق والشام ومصر، وانحسار الفارسية إلى حدود بعيدة(2).

وكانت اللّغة العربية لغة العلم العالمية لقرون عديدة خلال ما يسمى في أوربا بالقرون الوسطى، ولقد وضع العلماء والمخترعون والمكتشفون والباحثون المسلمون آلاف المصطلحات العلمية والتقنية باللّغة العربية احتوتها الكتب والأبحاث والرسائل العلمية والمعاجم العامّة والمتخصصة. ولكن هذه المصطلحات العربية ليست معروفة للباحثين المعاصرين وذلك لأسباب كثيرة منها الانقطاع بين التراث والمعاصرة، ومنها أن معظم كتب التراث مازالت مخطوطة ولم تنشر وليست متوفرة في المكتبات العامّة، وحتى وإنْ نشرت فإن علماءنا الشباب يفضلون الرجوع إلى المصادر الحديثة.

أسباب تراجع اللّغة العربية في الاستعمال

على الرّغم من اعتزازنا بلغتنا العربية بوصفها من أقدم اللّغات العالمية وأثراها لفظا، وأدقها عبارة، فإننا نعترف بأنّها تواجه مشكلة عويصة مصدرها قصور وارتباك في مضمار المصطلحات العلمية والتقنية. ومازال عدد كبير من معاهد التعليم العلمي في الوطن العربي يستعمل لغة أجنبية كالإنجليزية أو الفرنسية أو الإيطالية لغة لتعليم العلوم، والهندسة، والطب. ويعزى النقص في المصطلحات العلمية والتقنية في الوطن العربي إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي:

أولا: خلال أربعة قرون من الحكم العثماني والسيطرة الأوربية على البلاد العربية لم تستخدم اللّغة العربية في الإدارة أو التعليم، ففقدت شيئا من استمراريتها ونموها في هذين المجالين.

ثانيا: وفي تلك الفترة الطويلة وقبيل نهضتنا المعاصرة، لم تكن هناك اختراعات أو اكتشافات أو أبحاث علمية رصينة في الوطن العربي

لكي تصبغ مصطلحات عربية على المخترعات أو المكتشفات، ونحن نعلم أن المصطلحات العلمية يضعها المخترعون والمكتشفون والعلماء الباحثون.

ثالثا: إن تدفق المصطلحات العلمية والتقنية الجديدة كل يوم من الدول الصناعية يجعل من العسير على العربية مجابهتها واستيعابها بالسرعة اللازمة إذ تقدر هذه المصطلحات الجديدة بخمسين مصطلحا يوميا[3].

وبالإضافة إلى ما سبق لا توجد هيئة لغوية أو علمية واحدة تضطلع بوضع المصطلحات العلمية والتقنية في الوطن العربي، فهذه المصطلحات تضعها مؤسسات وهيئات وجهات متنوعة ومتباينة تنشر في أرجاء وطننا العربي، ونذكر منها:

ا/ الجامعات ووزارات التربية في البلدان العربية.

ب / مجامع اللّغة العربية في الدول العربية.

ت / المعجميون الذين يصنفون المعاجم العامّة والمتخصصة، أحادية اللّغة أو ثنائيتها.

ث/ الكتاب والمترجمون الذين ينشرون كتبهم ومقالاتهم في شتى فروع المعرفة الإنسانية.

كلّ هذه الأسباب وغيرها تجعل المصطلح العلمي والتقني مشكلة تنوء بثقلها على المشتغلين بالتخطيط اللغوي في وطننا العربي مع الفوضى في تعدد المصطلح للمفهوم الواحد.

إلاّ أنّ البحث العلمي في العالم العربي يعاني من انقطاع الجهود وعدم التواصل والقطيعة المعرفية في هذا المجال مؤداها عدم التنسيق بين

مختلف المؤسسات البحثية والتي لها اهتمامات في مجال دراسات اللّغة العربية وهو الأمر الذي يبدو وكأنه مستحيل.

ويرجع هذا الأمر بالدرجة الأولى إلى عدم قيام العمل المؤسسي المنظم فأغلب العمل العربي يعتبر فرديا والفرد مهما أنجز لا يستطيع أن يأتي بعمل خارق، مع ملاحظة أن جهود جماعة أو أمة بشتاتها لا يؤدي عملا متميزا، ولذلك فالعمل المؤسسي المنظم هو الذي يتيح الالتقاء بين المؤسسات المنفردة في كل دولة على حدة من أجل تلاقح الأفكار وإنتاج رؤى حكيمة تؤدي في النهاية إلى عمليات تطويرية في اللّغة إلا أن ذلك يبقى في إطار الأحلام؛ إذ حتى بعض المؤسسات الموجودة لا تفي بالغرض.

سبل مواجهة التحدي: يتّفق علماء اللسانيات على أن من خصائص اللّغة بوجه عام قدرتها على التطور والنمو، وذلك باستخدام وسائل صرفية ونحوية لتوليد ألفاظ ومدلولات وتراكيب لغوية جديدة للتعبير عما يستجد من حاجات ومفاهيم في المجتمع. ومن المتعارف عليه أن اللّغة العربية هي أطول اللّغات العالمية عمرا، وأثراها لفظا، وأقدرها على النمو اللفظي والدلالي لِما تتحلى به من خصائص اشتقاقية فريدة، تأكدَ لنا أن بوسع لغتنا العربية أن تعبر عن سيل المفاهيم العلمية والتقنية الجديدة المتدفق باستمرار والمتزايد باضطراد. وليست هذه المرة الأولى التي تواجه فيها اللّغة العربية تدفقا مفاجئا من مفاهيم إنسانية وعملية لم تعهدها من قبل، بل حدث أكثر من مرة في تاريخها، فقد جاء الإسلام بمفاهيم فلسفية ودينية واقتصادية واجتماعية وعلمية جديدة، فاستجابت اللّغة العربية بتوليد المصطلحات التي تعبّر عن هذه المفاهيم كالصلاة، والوضوء، والزّكاة، والخلافة، والإمامة، والحضانة، والنفقة، وإحياء الأرض الموات[(4)] وغيرها، وهي مصطلحات لم توجد في اللّغة العربية من قبل

بمدلولها الجديد. وفي العصر الأموي أمر الخليفة عبد الملك بن مروان بتعريب الدواوين التي كانت بيزنطية في الشام وفارسية في العراق. وسرعان ما جادت العربية بمصطلحات جديدة في الإدارة والسياسة والاقتصاد. فظهرت ألفاظ جديدة كالدينار والدرهم والبريد والديوان وغيرها. وفي العهد العباسي أنشأ الخليفة المأمون دار الحكمة ببغداد لتنسيق عملية نقل فلسفة الإغريق والهنود والفرس وعلومهم وآدابهم إلى اللّغة العربية. وسرعان ما زخرت اللّغة العربية بمصطلحات جديدة في الفلسفة والمنطق والرياضيات والكيمياء وغيرها، وفي عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كانت اللّغة تزود العلماء المسلمين دوما بالمصطلح الملائم للتعبير عن مخترعاتهم ومكتشفاتهم ونظرياتهم في العلوم والفنون [5]. لا نريد أن ترمم اللّغة العربية بل يرمم الإنسان العربي. وعدم انهزام أبنائها نفسيًا واستسلامهم أمام الزحف اللّغوي الداهم في مجال العلوم والرياضيات.

بين الفصحى والعامّة: هل اللّغة العامية قادرة فعلاً على الوفاء بمطالب الفكر والعلم والتكنولوجيا؟ بالطبع لا وممّا أيّده كل الباحثين اللغويين تقريبا أن العامية سواء في البلاد العربية أم غيرها من البلدان الأخرى لغة قاصرة جداً في التعبير إلا في المجالات البسيطة. كما أنّها فقيرة فقراً شديداً في مفرداتها ولا يشتمل متنها على أكثر من الكلمات الضرورية للحديث العادي فقط، إن العامية ظاهرة طبيعية في معظم لغات العالم مادامت لم تتعد حدودها وتنافس اللّغة الرئيسية. عندما حاول الغرب القضاء على اللّغة العربية الفصحى سعى أولا لدراستها وفهمها محاولاً البحث عن نقاط قصورها وعندما لم يجد أقحم العامية في الكتابات كوسيلة لمحاربة الفصحى.

بدأت الدعوة إلى استخدام العامية بدلاً من الفصحى في العصر الحديث ببداية ظهور حركة الاستعمار الأوربي، فقد شنت تلك الحركة حملة واسعة النطاق على اللّغة العربية الفصحى باعتبارها لغة القرآن الذي هو مصدر الدين الإسلامي، وباعتبارها الرابطة التي تربط بين العرب في شتى أقطارهم وأمصارهم.

إن اللّغة العربية الفصحى هي لغة العلم والأدب وهي اللّغة التي يدون بها تراث الأمة وتصاغ بها المصطلحات العلمية والتقنية، ومع ذلك فإن المعجمي أو المؤلف قد لا يعثر على مقابل باللّغة الفصحى لأحد المصطلحات فيضطر إلى استعمال مقابل من لهجته الإقليمية، وقد يكون هذا المقابل غير مفهوم للناطقين باللهجات الأخرى؛ لأن الكلمات العامية لا تتمتع بالثبات الدلالي النسبي الذي تتمتع به نظيراتها الفصحى، فالكلمات العامية تختلف مدلولاتها من مكان لآخر ومن زمان لآخر بصورة أسرع وأكبر[6]. والعامية لغتنا التي ولدنا عليها ونتعامل بها إلاّ أنّ هناك مستويين للتعامل: المستوى اليومي التعامل في السوق والشارع، والمستوى الثقافي هو الذي يكون باللّغة العربية الفصحى التي تعتمد على التعليم والثقافة والقراءة المتوالية[7]. والواقع العربي يكشف أن اللهجات العامية لا تساعد على التواصل بل التواصل يكون اللّغة العربية.

واللّغة العربية قادرة على مواجهة التحديات سواء تحديات العولمة أم التكنولوجيا أم اللّغة شرط أن نعتقها من أوهامنا، وإذا أردنا لها أن تساير الحدث فما علينا سوى أن نهتم بأنفسنا أولا كأمناء عليها وكباحثين وكمهتمين وعلماء، ونزيل الغشاوة التي وضعناها على عيوننا معتقدين أنّها في خطر.

الحلول المطلوبة للرقي باللّغة العربية:

[أ] تبسيط اللّغة العربية لدارسيها وتيسير النحو باستخدام الإمكانيات الحديثة.

[ب] نشر اللّغة في وسائل الإعلام والصحف حتى تكون قريبة من الآذان والمفاهيم.

[ت] التركيز على استخدامها في برامج الأطفال والكتب الخاصّة بهم بطريقة مشوقة حتى يألفها الطفل قبل دخول المدرسة أيضاً.

[ث] منع المدرسين من استخدام العامية بالمدارس وتشجيع الطلبة على استخدام الفصحى، ويكشف هذا دور مدرّس اللّغة العربية وعلمه بالمسئولية الملقاة على عاتقه، إذ إنّنا عندما نطالب بتأهيله لتحمل دوره يجب أن لا نتغافل عن شركائه في هذا الدور من مدرسي جميع المواد؛ إذ أنّه في رأي البحث "لا يوجد مدرس لغة عربية، ولكن كل مدرس يجب أن يُدَرس باللّغة العربية" بمعنى إنه هناك مدرس نحو وشعر وبلاغة غير أن مدرّس العلوم عليه التحدث باللّغة العربية بأسلوب عربي؛ وعليه أن يحاسب طلابه على الخطأ في الأسلوب والأخطاء الإملائية والنحوية أيضاً؛ وبهذا التكثيف يمكن للطالب أن يعي لغته الأم ويتقنها. هذا الكلام يقودنا للبحث عن كيفية تأهيل مؤطرين جدد من المدرسين يستطيعون فعلاً القيام بهذا الدور وإعادة تأهيل الفئة الموجودة الآن فعلاً.

[ج] العودة لتحفيظ القرآن الكريم والأشعار البليغة والنثر ذي القيم والمبادئ والأخلاق الفاضلة.

أما بالنسبة للحاق بالركب العالمي فيجب أن نطبق ما سبق ذكره من استغلال إمكانيات الحاسب في المواد اللغوية لخدماتها كما سبق أن أوضحنا (8).

إنشاء معامل للغة العربية على غرار معامل اللّغات الأجنبية والتي تحقق التعايش مع اللّغة العربية والانجذاب لها، خاصة من قبل صغار السن، هذه المعامل أيضاً يمكن أن تطبق على الحاسب الآلي وبمرور الوقت تصبح في متناول الجميع.

دور المناهج التربوية في المحافظة على اللّغة: باتت الحاجة ملحّة أكثر من أيّ وقت مضى لتطوير مناهج اللّغة العربية، بحيث يمكن توجيهه نحو غاياته الحقيقية، واعتماد مدخلي الاتصال والوظيفية في اختيار محتواه وأنشطته، وتقديمه بحيث يكون مزوداً بعناصر الجذب والتشويق، وتخليصه ممّا يعانيه من عيوب في أهدافه، ومحتواه، وأنشطته، وخبراته، وطرق تدريسه، وأساليب تقويمه؛ ليكون مؤهلاً ليأخذ بيد المتعلم للاستعداد لتحديات العولمة، ومواجهتها، والتعامل معها بما يتناسب ومعطياتها. ويشكل منهاج اللّغة العربية بفروعه اللغوية والأدبية مكوناً أساساً للمنهاج الدراسي في بلدان الوطن العربي، حرصاً على تمكين الناشئة من مهارات اللّغة العربية، وإكسابهم المعارف المتصلة بها، وغرس قيم الاعتزاز بها، والمحافظة عليها في نفوسهم، لبناء شخصية عربية ذات كيان متميز، مستمد من تفرد المجتمع العربي، وقيمه، وعاداته، مبني في الوقت ذاته على القدرات الذاتية، والخصائص الفردية لكلّ فرد (9).

إعلان قوانين لحماية الطفل العربي إن القوانين الرادعة والعقوبات الصارمة تحيل بين أفراد المجتمع وبين كل خطأ. إن القوانين الأجنبية جميعها تعطي الطفل وهو جنينٌ في بطن أمّه حقوقه كاملةً وترعاه وتراقبه خطوة بخطوة ممّا يؤهله للعطاء والإبداع. يجب أن تتوفر في المجتمع العربي مثل هذه القوانين[10].

والقراءة مثلًا من المُسلم به أنّها وسيلة ضرورية للحصول على المعرفة التي أنتجها العقل البشري قديماً وحديثاً، بما فيها من حقائق، وآراء، وأفكار ومشاعر، وخبرات، وتجارب، وبها تتوسع آفاق عقل المرء، وتتغذّى مشاعره، وتصقل خبراته، وتنمو ثروته المعرفية، فيصبح أكثر قدرة على الاستيعاب والتحليل والنقد، وعندئذ يمتلك ناصية التعلم الذاتي، الذي أصبح ضرورة في وقت انفجرت فيه المعرفة، وتضاعف حجمها، وأصبح لزاما على المرء أن يتعامل مع المادة الضخمة التي تجد طريقها إليه من خلال الوسائل المطبوعة والإلكترونية، وأن يتمكّن من انتقاء ما يحتاجه منها، وتمييز غثه من ثمينه[11]، ولنا في الطفل النابغة الجزائري القدوة الحسنة الذي استطاع أن يحصل على الجائزة الأولى في مسابقة المطالعة الدولية وهو في سن السابعة من عمره.

التعريب عامل مهمّ للحفاظ على سلامة العربية: إنّ التداخل اللّغوي واقع لا ريب فيه، وهو ظاهرة لغوية بارزة في أغلب اللّغات إن لم نقل جميعها منذ القدم، فقد صاهرت العربية أغلب لغات الأمم القديمة والحديثة، وكانت معيناً فياضاً لا ينضب في إعارة تلك الأمم ما تحتاجه من الألفاظ الحضارية، وكذلك كانت اللّغة الإغريقية رافداً لا غنى عنه للألسن السلافية، لاسيما اللّغات الروسية، فلا مناص من تداخل اللّغات

ما دامت البشرية سائرة في ركب التقدم العلمي والحضاري، ولكننا حين نقر بذلك لا يعني إقرارنا هذا بأن التداخل اللغوي أمر لابد منه لإقحام اللّغة بكل غث وسمين من الألفاظ الأعجمية وإنما نريد أن نؤكد أن الأمم في نشوئها وارتقائها، لا بد لها من التعامل والتفاعل مع غيرها وهذا الأمر يجعلها في تداخل مستمر مع غيرها، فتقترض ما هي بحاجة إليه، لسد عوز لغوي، وتسمية مسميات جديدة، واستحداث ألفاظ جديدة.

لقد نشطت حركة التعريب في الوطن العربي [12] نشاطاً ملحوظاً، لاسيما في الربع الأخير من القرن العشرين، وهي الآن في وضع أفضل ممّا كانت عليه على الرغم من الصعوبات التي تعتري مسيرتها . فالتعريب حقاً ليس بالأمر اليسير السهل المنال، فإنّه تغير لغوي كبير يحتاج إلى مزيد من الوقت والجهد والوعي والثقافة. ونجاحه يتوقف على الاستعمال إلى حد كبير، فما قيمة المعربات المقترحة للألفاظ والمصطلحات الأجنبية الغازية، إن لم يجر بها الاستعمال فعلاً في الحديث والكتابة، فان اللّغة تحيا بالاستعمال والشيوع.

وقد تمخضت حركة التعريب في السنوات الأخيرة من القرن المنصرم عن آثار مجدية تبشر بخير عميم، وتشجع على المضي في هذه السبل، فكان من ثمراتها الطيبة أن تراجعت أو اختفت ألفاظ ومصطلحات أعجمية دخيلة، أو كادت تنزوي وتهجر بعد أن حلت محلها ألفاظ ومصطلحات عربية أصلية من نحو الحافلة بدلاً من (باص) وهاتف بدلاً من (تلفون) ومذياع بدلاً من (راديو)، وحلقة دراسية بدلاً من (سيمنار) وصك بدلاً من (شيك)، ومثل هذا كثير في لغتنا المعاصرة. ولا يمكن أن ننكر ما للدوافع العربية من آثر قوي في نشاط حركة التعريب في الآونة الأخيرة، فان علماء

العربية يجدون في تعريب المعارف والعلوم، لا سيما في المؤسسات التربوية والتعليمية عاملاً مهماً من عوامل الحفاظ على سلامة العربية التي ما انفكت عراها قوية على الرغم من امتداد مخالب أعدائها إليها. ولقد أسهمت مؤسسات عدة في عملية التعريب على مستوى الوطن العربي، وكان للمجامع اللغوية اليد الطولى في ذلك، إذ رفدت المختصين من أرباب العلوم والفنون المختلفة بما هم بحاجة إليه من المصطلحات المعربة فضلاً عن الجامعات والمؤسسات الأخرى. إن عملية التعريب في مختلف مجالات الحياة، هي عملية مهمة وواجب حضاري وثقافي، تنم عن وعي لغوي أصيل وتعبر عن مسؤولية لغوية كبيرة تجاه لغة القرآن الكريم ولغة الحضارة والتاريخ والتراث، ويجب أن تتحمل الأقطار العربية كافة أعبائها وتضطلع بالقيام بها على خير قيام في سياستها التربوية والتعليمية والعلمية، إن أي تعثر أو إبطاء في هذه الحركة يعني خيبة أمل لغوية للعرب، ونكسة مريرة للغتهم وحضارتهم وتاريخهم، كما يعني نكسة حضارية وثقافية لهم، وطعنة نجلاء في روح العربية، وتشكيك في قدرتها، والإيهام بقصورها وتخلفها وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك أبداً. لقد نشطت حركة التعريب في الوطن العربي نشاطاً ملحوظاً، لاسيما في الربع الأخير من القرن العشرين، وهي الآن في وضع أفضل مما كانت عليه على الرغم من الصعوبات التي تعتري مسيرتها. فالتعريب حقاً ليس بالأمر اليسير السهل المنال؛ فإنه تغير لغوي كبير يحتاج إلى مزيد من الوقت والجهد والوعي والثقافة. ونجاحه يتوقف على الاستعمال إلى حد كبير، فما قيمة المعربات المقترحة للألفاظ والمصطلحات الأجنبية الغازية إنْ لم يجر بها الاستعمال فعلاً في الحديث والكتابة، فان اللّغة تحيا بالاستعمال والشيوع.

دعم اللّغة العربية في المجال الرقمي: من الجهود العربية البارزة على تحقيق موقع أفضل في مجتمع المعرفة، وهو أحد أبرز وأهم مواقع التبادل الثقافي العربي، ويشكل نواة مهمة لمكتبة رقمية عربية شاملة، يعمل في ذلك فريق عربي كبير من التقنيين العرب العاملين في مجال تقنيات المعلومات، لجعل هذا الموقع مشروعاً حضارياً متكاملاً؛ حيث تم رقمنة أكثر من 600 كتاب إلى الآن.

مكتبة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية: إحدى منارات الرقمنة في العالم العربي، فقد أطلقت العديد من المبادرات والمشاريع التي تقوم بها فرغم مرور ثلاث سنوات على افتتاحها، فسنجد أن موقع المكتبة يحتوي على ست مكتبات متخصصة، وما يقارب ال 10 بلايين صفحة نصوص، ويعد هذا المحتوى أكثر من ذلك الموجود في مكتبة الكونجرس، كما هو موثق في موسوعة ويكيبيديا بالنسخة العربية.

ومن المشروعات الريادية التي تقوم بها المكتبة لتعزيز المحتوى العربي على الإنترنت مشروع إعادة نشر كتب التراث والمخطوطات التراثية، فضلاً عن مشروع الأرشيفات الرقمية لزعماء مصر، ومشروع موسوعة الحياة العربية، ومشروع المكتبة الرقمية العالمية، المكتبة الرقمية العربية، ولغة التواصل الرقمية وغيرها.

تأهيل الجامعات وهيئات البحوث للتصدي لطوفان المعلومات والعولمة لدور الجامعات وهيئات البحوث في تأهيل العربية أهمية أساسية، فعلى هؤلاء تُعقد الآمال فهم أصحاب العزائم لتخليص الأمة العربية من أزمتها بصفة عامة واللّغة العربية من محنتها بصفة خاصة؛ ولذلك يجب عليهم أن يعوا أهمية اللّغة الأم في حياة الشعوب، ومن ثم دور اللّغة العربية الأهم

كونها اللّغة الأم ولغة قومية عربية ولغة الدين الإسلامي هذا الدور الذي وعاه الآخرون بدليل وجود أكثر من 67 إذاعة عالمية ناطقة باللّغة العربية.

خطورة نشر التعليم باللّغة الأجنبية وحدها: يقول المربي الإنجليزي نيقولا هانزا في كتابه "التربية المقارنة" شارحا خطورة التعليم باللّغة الأجنبية على كيان الأطفال وشخصياتهم "هناك فوضى كثيرة تحدث لأولئك الذين يستخدمون اللّغة الأجنبية كأداة للتعليم في مدارسهم بدل اللّغات القومية، ففي المدرسة يكون الأطفال قد ملكوا ناصية الحديث بلغاتهم الأصلية، ويكونون قد كوَّنوا حصيلة لغوية تغطي معظم موضوعات الانطباعات الحسية، ووجوه النشاط اليومي ثم عليهم في المدرسة أن يضيفوا إلى هذا الأساس اللغوي الذي يغطي وجوه النشاط الحسي يضيفون إليها الأفكار والعلاقات المجردة معبرًا عنها بلغة أجنبية جميعًا، فعقولهم حينئذ تصبح منقسمة إلى قسمين منفصلين تمام الانفصال أحدهما للأشياء العادية والأعمال التي يعبر عنها باللّغة الأصلية أو اللّغة الوطنية أو اللّغة الأم، والثاني للأشياء التي ترتبط بالمواد الدراسية في المدرسة وبعلم الأفكار المعبر عنها بلغة أجنبية ونتيجة لذلك كما يقول المربي فإن هؤلاء الأطفال يعجزون عن التحدث عن المواد التي تعلموها في المدرسة بلغتهم الأصلية وهذا ما يطلق عليه اسم "العقل المبلبل" وبذلك يكونون ضحية الازدواج اللغوي الذي سيطرت فيه اللّغة الأجنبية على اللّغة القومية الحيوية. إن اللّغة العامل الأساسي في قيام وحدة الشعوب على أسس صلبة قوية. فقد وجدت على سبيل المثال لا الحصر، اللّغة الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر بين الألمان بعد أن كانت ألمانيا منقسمة إلى 360 دويلة صغيرة ضعيفة. ووحدت اللّغة إيطاليا

بين سكان إيطاليا وجعلتهم دولة واحدة بعد أن كانوا عددًا كبيرًا من الدويلات الصغيرة الضعيفة. وعلى أساس اللّغة المشتركة استقلت دولة بولينا، ووحدت أقطارها الثلاثة التي كانت تحت سيطرة روسيا وألمانيا والنمسا. وانفصلت هولندا عن بلجيكا على أساس اللّغة كما انفصلت تركيا عن البلاد العربية بسب الاختلاف في اللّغة مع أن الدين الإسلامي يجمع بين العرب والأتراك مما يدل على خطورة اللّغة في شخصيات الشعوب وكيانها القومي[13].

تدريس اللّغة الأجنبية في سن مبكرة وأثاره السلبية: إنّ الناشئ في أيّة دولة أجنبية يدرس لغته الأمّ في بداية مراحل التعليم دراسة وافية حتى يتمكّن من إجادتها والتعبير بها عن فكره وتصوراته، ويرث من معلميه وأهله حبّها وتقديرها فنجده يحرص عليها حرصه على كيانه ووجوده. إنّه لا يستخدم سواها في كلامه رغم إتقانه لها إلاّ مضطرًا أو لإلمام بثقافات الدول الأخرى فقط. أمّا ما يدعونا للعجب هنا في الدول العربية أن اللّغة العربية تدرس كمادة ثانوية وبطريقة منفرة لا توائم العصر، فنجدها أقل المواد تحصيلاً من قبل الطلبة بعكس المواد الأجنبية. ربما لا يدعو هذا للعجب لو عرفنا أن الوقت المخصّص لها لا يكفي لشرحها والاهتمام بها علاوة على انخفاض مستوى المدرس إذ إنّه في بعض الأحيان لا يكون متخصصًا أيضًا.

إن الطالب العربي لابد له من الإلمام بلغة أجنبية "كاللّغة الإنجليزية أكثر لغات العالم تداولاً" لكي تتيح له التواصل الحضاري مع الحضارات الأخرى والإلمام بالثورة المعلوماتية المحيطة بنا. ومع أن تعليم اللّغات الأجنبية ضرورة إلا أنه سلاح ذو حدين إذ إِنَّ اللّغة الأجنبية يمكنها

أن تكـون أداة تواصـل مـع الآخـرين أو أداة لطمـث الهويـة والغـزو الثقـافي. والاحتمـال الثـاني هـو المرجح الآن إذ إنَّ تعلـيم اللّغـة الأجنبيـة يبـدأ في سـن مبكرة وربما يبدأ مع اللّغة الأم أيضًا مما أدى لتخلف الدارسين عن استيعاب لغتهم الأم ذاتها. وقد أثبتت الأبحاث وجوب عدم تعليم لغة أجنبية قبل سن "الثانية عشرة " على الأقل وحتى يكون الطالب قد وعى هويته وأتقن لغته الأم، واستوعب تاريخه وعرف علوم التراث والاجتماعيات وتكونت شخصيته وهويته العربية.

دور الأسرة في تعلم اللّغة الأجنبية: يؤدي تعلّم اللّغة الأجنبية في سنّ صغيرة إلى انتماء الطفل لهذه اللّغة وانجذابه إليها وكأنّها لغته الأم. والأسرة تخطئ بتشجيع الطفل عند نطق الكلمات الأجنبية وتبدي سرورها وكأنه أجتاز الحاجز الحضاري والثقافي بنطقها. وبالطبع نفس الشيء لا يحدث بنفس القدر عند النطق باللّغة الأم مما يولد لدى الطفل أهمية لهذه اللّغة عن لغته الحقيقية ويضيع منه انتماؤه وولاؤه غير مدرك لنفسه هوية. ثم يأتي دور مدارس اللّغات التي هي في حقيقة الأمر بلاء لا يستهان به ففي هذه المدارس تتوفر للدرس اللغوي باللّغة الأجنبية ما لا يتوفر للعربية.

التجربـة الفرنسـية: في عهـد الـرئيس مـيتران شـعر الفرنسـيون بـأن اللّغة الفرنسية قد أصبحت مهددة وتعاني من التراجع على الصعيد العالمي مع انحسار الاستعمار المباشر، وبسبب ذلك فإن دولة فرنسا قد بدأت تصبح في مصاف الدول ذات المرتبة الثانية في العالم بعد أن كانت فرنسا على مر التـاريخ مـن دول الصـف الأول دائمـا، وبـدأت تجاهـد الحركـة الفرانكفونيـة على بقـاء نفوذ الثقافة الفرنسية في العـالم بعـد انحلال إمبراطوريتهـا....

فقامت عدة مراكز استراتيجية بدراسة سبب هذه المشكلة، ووصلت إلى أن أحد أسبابها هو ضعف اللّغة الفرنسية وقلة انتشارها في العالم بعد هيمنة اللّغة الانجليزية. فقاموا بإنشاء مشاريع طويلة الأجل لتقوية اللّغة الفرنسية ونشرها في العالم أجمع وبعد سنوات طويلة من هذا ربما ترون بأنفسكم ما الذي وصل إليه الكيان الفرنسي الآن (14).

أمّا بالنسبة لمواجهة العولمة فأفضل مثال على المحافظة على اللّغة والهوية هو ما قامت به فرنسا التي عملت عن الدفاع المستميت عن اللّغة الفرنسية بمجرد أن أحسّت بزحف اللّغة الإنجليزية من باب العولمة.

لقد صادق برلمان الثورة الفرنسية قبل قرنين على قانون صارم لتعميم اللّغة الفرنسية تضمن مادة جزائية، نصت على أن كل من يخالف هذا القانون ابتداء من وقتها ويحرر وثيقة بغير الفرنسية، يطرد من الوظيفة ويسجن ستة أشهر(15). أن المُشَرّع الفرنسي تدخل فور الإحساس بالخطر لسن قوانين تحفظ للغة الفرنسية مكانتها ومن أهمها قانون "لزوم الفرنسية" الذي صدر عام 1994 ونص على ما يلي:

- منع أيّ مواطن من استخدام ألفاظ أو عبارات أجنبية ما دامت هناك ألفاظ أو عبارات مماثلة، إصدار أي منشورات باللّغة الفرنسية وكذلك الوثائق والمستندات والإعلانات المسموعة أو المرئية المعروضة على الجمهور وكافة مُكَاتبات الشركات على الأراضي الفرنسية، حتى وإن كانت أجنبية. كذلك شمل القانون كل المحلات التجارية والأفلام الدعائية التي تبث عبر الإذاعة والشاشة المرئية؛

- إلزام كل مشارك فرنسي في أي مؤتمر بالتحدث باللّغة الفرنسية وطبع الأوراق باللّغة الفرنسية؛

- أما بالنسبة للمؤتمرات الأجنبية في فرنسا فيطالب الباحثون الأجانب أيضا بنشر الأبحاث باللّغة الفرنسية؛

- لا يجوز التمويل المالي للمؤتمرات التي لا تعتمد اللّغة الفرنسية لغتها الأساسية؛

- أي مطبوعات ومسابقات ومنشورات لابد أن تكون باللّغة الفرنسية.

التجربة اليهودية: قبل قيام دولة إسرائيل كان يهود (الشتات) تتكلم كل جماعة منهم بلغة الدولة التي يعيش بها ويعتبرها لغته حتى قام المفكرون اليهود وأدركوا أنّه ما من حضارة بدون لغة ولكي يحيوا حضارتهم لا بدّ من إحياء لغتهم أولا. وبدأت الجماعات اليهودية في نشر اللّغة العبرية وسط اليهود بل أنّ أحد اليهود الذي كان يؤمن بتلك الفكرة قد أجبر عائلته وأطفاله أن يتكلموا بالعبرية داخل المنزل للأبد. والآن بعد نجاحهم في تكوين دولتهم فالجامعات في إسرائيل لغتها الأولى هي العبرية حتى في الأقسام التخصصية الدقيقة مثل الطب. وهنا أستعيد عبارة مفكر يهودي قالها في نهاية القرن الـ19 على مشارف إعلان الدولة اليهودية. قال إليعازر بن يهودا "لا حياة لأمّة دون لغة!" وبدأ تنفيذ مشروع استمر50 عاما تحوّلت العبرية خلاله من لغة دينية ميتة إلى لغة تدرس من الروضة حتى الدكتوراه في علوم الفضاء، فنجت اللّغة وتجسدت الأمة[16]! ولنا في التجربة الفرنسية واليهودية الأسوة الحسنة في صيانة لغاتهم والمحافظة عليها، فما أكثر العبر وأقل الاعتبار.

من تقرير صادر عن مؤسسة المشكاة أن نسبة عدد المشتغلين بالبحث العلمي في إسرائيل إلى عدد السكان يبلغ مائة ضعف هذه النسبة في مصر هذا عن الكمّ أمّا عن الكيف، فإنّه تكفي مقارنة بين المركز القومي للبحوث

عندنا ومعهد ويزمان في إسرائيل، أمّا عن الأداء فيكفي أن نذكر كمّ الأبحاث العالمية التي ينتجها المعهد[17].

إنّ إسرائيل عملت على إحياء العبرية رغم أنّها لغة ميتة. وأنّ كثيراً من مواطني إسرائيل كانوا مهاجرين من بلاد مختلفة ولا يعرف أكثرهم غير لغة هذه البلاد فرض عليهم تعلم العبرية وأصبحت هي اللّغة القومية الوطنية المتعامل بها في شتى الميادين. إن إسرائيل لم تكتف بهذا فقط بل فرضتها على العمال العرب في المحافل اليهودية. وإسرائيل هذه عملت على فرض العبرية على الصعيد العالمي عن طريق القيام بنهضة علمية قوية حرصت فيها على تقديم أبحاث على أعلى المستويات كما حرصت على عمل مؤتمرات لجذب الباحثين لإسرائيل وإرسال باحثيها للخارج للإطلاع على أحدث الأبحاث.

ثم إنّه يدرك بذلك أنّه سيخسر خسارة عظيمة، لو أزيحت هذه اللّغة، واستبدلت بها لغة أجنبية أو لهجة عامية، فلن يتهيأ له أن يتصل بالتراث العلمي والأدبي لأسلافه، ولن يتاح له أن يكوِّن الأخوة اللّغوية التي تصله بعدد كبير من البشر على امتداد رقعة واسعة من المعمورة؛ فلا تكون النتيجة إلا العزلة، وضيق الأفق، والتقوقع في إطار إقليمية ضيقة[18].

خصائص العربية كلغة حية:

1] لغة القرآن الكريم.

2] الوضوح والسهولة والمرونة والتطور.

3] درجة التنظيم.

4] توفر وسائل النمو العقلي:- أ- الاشتقاق. ب- الإلصاق.

5] **الاقتصار والإيجاز لقد عمدت العربية إلى اصطناع بعض الوسائل التي تمكنها من تحقيق هذه الخاصية:**

كأن تصلح "استفعل" للطلب كاستخراج. والصيرورة كاستحجر، والمطاوعة كاستقام. والاتخاذ كاستشعر(19)	ظاهرة تعدد المعنى الواحد (تعدد المعنى النحوي)
ضرب له موعداً، ضرب الوالد ابنه، ضرب له قبة، ضرب الله مثلاً، ضرب في الأرض وغيرها(20).	ظاهرة تعدد المعنى المعجمي مثل ضرب

استثمار التراث اللغوي العربي مع الاستفادة من الدراسات اللسانية الأجنبية الحديثة: إنّ نحاتنا العرب هم مستنبطو الأصول الأولية لعلم اللّغة الحديث، ولم يكن يعوزهم غير المنهجية والتخصص، وتراثنا اللغوي هو المادة الخام التي استقى منها لغويو الغرب نظرياتهم وهو المصدر بطريق مباشر أو غير مباشر لهم ولأعمالهم. لم ينكر هذا تشومسكي بل اعترف بالاستفادة من النحو العربي ممّا هيأ له السبيل إلى إخراج نظريته الجديدة المسماة بالنحو التفريعي التحويلي وثبت ذلك في ما كتبه د.مازن الواعر في مجلّة اللّسانيات في عددها السادس الصادر عن معهد اللسانيات والصوتيات بالجزائر(21).

لئن كانت أحدث نظرية لغوية قد قامت في أساسها على الاستفادة من التراث اللغوي العربي – ولا نزعم الاستفادة المطلقة – فهذا يعني أن البحث في هذا التراث هو القاعدة الأساسية لأي تفكير عربي لساني. وسوف يؤدي هذا بلا ريب إلى فهم الكثير من قضايا علم اللسانيات. القضية إذن

قراءة لهذا التراث الزاخر؛ ثم محاولة فهم هذا التراث على أكمل وجه. حتى إذا ما تيسر ذلك، أمكن للباحث اللغوي الوقوف على حقيقة هذا التراث وإدراك مكانته من الدراسات اللسانية الحديثة؛ إذ الأزمة في واقع الأمر، قائمة على هذه القطيعة الملحوظة بين الباحث وتراثه، وعلى تعلقه بالدراسات اللسانية الغربية، والعزوف عن التراث اللغوي العربي، لا لشيء سوى أنه تراث أخلقه الزمن ولو أن لغويي العرب انطلقوا من التراث لو وفروا كثيراً من الجهود في خدمته وبعثه، ومن ثم تقريبه إلى أذهان الناس، والأهم من ذلك تخليص الفكر اللساني العربي من التبعية، وتحريره من الغربة المضروبة عليه، بهدف الوصول إلى إنشاء مدرسة لسانية عربية، لها أسسها وخصائصها ومناهجها.

إن اللّغة العربية اليوم تعيش واقعاً مراً؛ فهي بين مستهين بشأنّها، غير آبه بالدقة والصحة في استخدامها لغة للتعبير والاتصال، وداع إلى نبذها، واستبدال اللّغة الأجنبية بها في التدريس والتأليف، مدعياً أنّها عاجزة عن مواكبة العلم والتكنولوجيا، والاستجابة لما يحدث فيهما من تطور متسارع، ومناد بضرورة استخدام العاميات لغة للإعلام والإنتاج الأدبي، زاعماً أنّها الوسيلة الأنجح في مخاطبة الجماهير، والوصول إلى عقولهم وقلوبهم. إن المجتمع الناطق بالعربية لا يدري أن لغته الأم هو طوق النجاة الوحيد وسبيله للابتكار والإنتاج والإبداع كما كان في القدم. إنه لا يدري أنه بتخليه عنها يفقد قدراته وإمكانياته وهذا ما يحدث فعلًا.

قديما قال الشاعر:

نَعيبُ زمانَنَا والعيبُ فينا   فما لزماننا عيب سوانا

ونقول على لسان الحال

نَعيبُ لغتناَ والعيبُ فينا   فما للغتنا عيب سوانا

تلك الدعاوي المغرضة الصادرة من أصحاب النوايا الخبيثة يريدون منها زعزعة الوحدة العربية الإسلامية؛ لأنهم يعرفون دور الإسلام في الحفاظ عليها؛ حيث أمدها بثقافة عربية شاملة تتمثل في التاريخ الإسلامي، والفقه، وسائر علوم الدين، ولولا الإسلام لأصبحت اللّغة العربية لغة تاريخية كالقبطية واللاتينية مثلا. واللّغة من الأمور التي يرى فيها كلّ فرد نفسة مضطرا إلى الخضوع لما يرسمه وكل خروج على نظامها ولو كان عن خطأ أو جهل يلقى من المجتمع مقاومة تكفل له رد الأمور إلى نصابها الصحيح، وتأخذ المخالف ببعض أنواع الجزاء. فإذا أخطأ فرد في نطق كلمة ما، أو استخدامها في غير مدلولها، أو خرج في تركيب عبارته عن القواعد التي ترسمها لغته، كان حديثه موضع سخرية وازدراء من مستمعيه ورموه بالغفلة والجهل، والذين يريدون زعزعة اللّغة العربية باستبدال حروفها بحروف لاتينية، أو إحلال العامية مكانها فليخترع ذلك العبقري لغة تتماشى ولغة أسياده، واللّغة العربية محفوظة بحفظ الله للقرآن الكريم. إن العرب تتحمل مسئولية خدمة هذه اللّغة لسبب أهم وهو أنّها لغة القرآن، فاللّغة العربية لها خصائص لا يمكن أن تشاركها فيها لغة أخرى فهي تنفرد بكونها لغة القرآن، وهذا السبب الجوهري هو الذي يحمل أتباع الدين الإسلامي الناطقين باللسان العربي مسئولية ضخمة، ولو كنا قد قمنا بمسئوليتنا تجاه اللّغة العربية لكانت من اللّغة الأولى التي تنافس الإنجليزية والألمانية والفرنسية.

الإحالات

---

1) يراجع المنصف في شرح ابن جني لكتاب التصريف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله الأمين، مطبعة الحلبي 1954/ج1 ص4، والخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، الطبعة الثانية دار الهدى بيروت133/2.

2) يراجع فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك / ط2 / 1964 ص294.

3) يراجع مقدمة في علم المصطلح، علي القاسمي، مطبعة النهضة المصرية القاهرة (د،ط) ص 63،62.

4) يراجع علم الدلالة بين النظر والتطبيق، احمد نعيم الكراعين، الطبعة الأولى، مطبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1413ه- 1993م ص139.

5) يراجع مقدمة في علم المصطلح، ص 95-97.

6) يراجع السابق، ص 73.

7) يراجع موقع الإنترنت، مقابلة د: محمد حماسة عبد اللطيف على قناة: بي بي سي العربية، برنامج نقطة حوار .

8) يراجع موقع الإنترنت أ.د سلوى حمادة، قسم بحوث المعلوماتية، معهد بحوث الإلكترونيات.

9) يراجع موقع الإنترنت عبد الله بن مسلم الهاشمي، دور منهاج اللّغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية ومواجهة تحديات العولمة، مؤسسة الفكر العربي: المكتبة الرقمية،2010م http://www.arabthought.org/node/295 .

10) يراجع موقع الإنترنت أ.د سلوى حمادة، قسم بحوث المعلوماتية، معهد بحوث الإلكترونيات.

11) يراجع موقع الإنترنت عبد الله بن مسلم الهاشمي، دور منهاج اللّغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية ومواجهة تحديات العولمة، مؤسسة الفكر العربي: المكتبة الرقمية،2010م http://www.arabthought.org/node/295

12) يراجع علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العلمية، علي القاسمي، الطبعة الأولى2008م، مطبعة مكتبة لبنان ناشرون، ص109.

13) يراجع موقع الإنترنت تركي رابح،"دراسات في التربية الإسلامية والشخصية الوطنية"،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع,1982.

14) يراجع موقع الإنترنت أ.د سلوى حمادة، قسم بحوث المعلوماتية، معهد بحوث الإلكترونيات.

15) يراجع موقع الإنترنت موقع الإنترنت أ.د سلوى حمادة، قسم بحوث المعلوماتية، معهد بحوث الإلكترونيات.

16) يراجع موقع الإنترنت أ.د سلوى حمادة، قسم بحوث المعلوماتية، معهد بحوث الإلكترونيات.

17) يراجع موقع الإنترنت أ.د. سلوى حمادة، " تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات و العولمة"، ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات ج.م.ع، 2003.

18) يراجع موقع الإنترنت عبد الله بن مسلم الهاشمي، دور منهاج اللّغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية ومواجهة تحديات العولمة، مؤسسة الفكر العربي: المكتبة الرقمية،2010م.http://www.arabthought.org/node/295

19) يراجع موقع الإنترنت أ.د. سلوى حمادة، " تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات و العولمة"، ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات ج. م. ع، 2003.

موقع الإنترنت

20) يراجع موقع الإنترنت أ.د. سلوى حمادة، " تجهيز اللغة العربية للتصدي لطوفان المعلومات و العولمة"، ورشة التعليم والتدريب باللغة العربية في مجال الحاسبات ج. م. ع، 2003.

21) يراجع اللغة العربية والنهضة العلمية المنشودة، كارم السيد غنيم، عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الرابع، يناير، مارس، 1989، الكويت، ص.37-80.

الإحالة في ضوء علم اللغة النصّي

الأستاذ: محمد الأمين مصدق
الأستاذ: محمد يزيد سالم
جامعة محمد خيضر بسكرة

ملخّص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان أهمّيّة الإحالة، انطلاقا من البحث في مفهوم هذه الأداة النحويّة عند الباحثين في الغرب والعرب، ثم الحديث عن أقسامها، وأدواتها، وبيان أهمّيتها في الدرس اللّساني النصّي من خلال قيامها بدور فعّال في إحداث التماسك والتراصف بين أجزاء النص؛ ولذلك فهي تعدّ أكثر العناصر الاتّساقية حضورا في النصوص المختلفة.

Abstract :

The Target of this study is identifying the importance of reference , based on research into the concept of this grammatical tool at the researches of the West scholars and Arab scholars , then talk about its divisions , and its tools , and identify its importance in the text linguistics by taking an active role in bringing cohesion and alignment between the parts of the text , so it is considered as the most consistency elements present in the various texts.

تمهيد

: تعدّ الإحالة في ضوء علم اللّغة النصّي واحدة من أهمّ الأدوات النحوية التي تحقّق التماسك، وهي معيار من المعايير التي تسهم في خلق الكفاية النصيّة؛ إذ تقوم بعملية سبك العبارات لفظيا دون إهمال للترابط

الدلالي الكامن وراءها، فهي قادرة على صنع قنوات وجسور تربط وحدات النص المتباعدة المتمثّلة في الكلمات والجمل والعبارات، ولا يجب أن يصرفنا اهتمامنا بالجانب النحوي عن الترابط الدلالي الذي يعدّ الغاية الأساسية.

أ. <u>مفهوم الإحالة لغة واصطلاحا:</u>

<u>لغة:</u> جاء في معجم لسان العرب لابن منظور (ت 711هـ): «وَالْمُحَالُ مِنَ الكَلَامِ: مَاعُدِلَ بِهِ عَنْ وَجْهِهِ وَحَوَّلَهُ: جَعَلَهُ مُحَالًا. وَأَحَالَ أَتَى بِمُحَالٍ. وَرَجُلٌ مِحْوَالٌ: كَثِيرُ مُحَالِ الكَلَامِ. وَكَلَامٌ مُسْتَحِيلٌ: مُحَالٌ. وَيُقَالُ: أَحَلْتُ الكَلَامَ أُحِيلُهُ إِحَالَةً إِذَا أَفْسَدْتُهُ. وَرَوَى ابْنُ شُمَيْلٍ عَنِ الخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ أَنَّهُ قَالَ: المُحَالُ الكَلَامُ لِغَيْرِ شَيْءٍ... وَالحِوَالُ: كُلُّ شَيْءٍ حَالَ بَيْنَ اثْنَيْنِ... وَتَحَوَّلَ عَنِ الشَّيْءِ: زَالَ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ... حَالَ الرَّجُلُ يَحُولُ مِثْلُ تَحَوَّلَ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ. الجوهري: حَالَ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ أَيْ تَحَوَّلَ».[1]

وجاء في المعجم الوسيط: «أحال: مَضَى عَلَيْهِ حَوْلٌ كَامِلٌ. والدَّارُ: تَغَيَّرَتْ وَأَتَى عَلَيْهَا أَحْوَالٌ...والشَّيْءُ أَوْ الرَّجُلُ: تَحَوَّلَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ... والشَّيْءَ: نَقَلَهُ. وَالعَمَلَ إِلَى فُلَانٍ: نَاطَ بِهِ. وَالقَاضِي القَضِيَّةَ إِلَى مَحْكَمَةِ الجِنَايَاتِ نَقَلَهَا إِلَيْهَا».[2]

ويُستنتج من خلال النظر في المعاجم العربية أنّ مصطلح الإحالة مشتق من الفعل (أحال)، والمعنى العام المستقى من هذا الفعل هو التغيّر والتبدّل، والتحوّل من حال إلى حال، ونقل الشيء من مكان إلى مكان آخر.

ويقابل مصطلح الإحالة في المعجم الأجنبي لفظة (Référence) التي تترجم بالإحالة، والإسناد والمرجع، والإرجاع،[3] وتترجم أيضا بالإشارة.[4]

ب. اصطلاحا:

1- عند العلماء الغربيين:

يعرّف روبرت دي بوجراند (Robert de Beaugande) الإحالة بأنّها: «العلاقة بين العبارات من جهة، وبين الأشيـاء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات». (5)

ولا يبتعد فاسولد (Fasold) ولينتون(Linton) عن هذا المفهوم؛ حيث يعرّفان الإحالة بأنّها: العلاقة بين كلمة أو عبارة ما والأشياء التي تصفها في العالم الخارجي.(6)

ويبدو هذا التعريف تعريفا واسعا وفضفاضا؛ لأنّه يجعل اللّغة بمجملها عنصرا إحاليّا، ولم يحدد فيه أيّ باحث طبيعة العناصر الإحاليّة.

أمّا جون لاينز( )John Lyons فيعرّف الإحالة بأنّها «العلاقة بين الكلمات وبين الأشياء والأحداث والأفعال والصفات التي تشير إليها»، (7) ويَعدُّ براون ويول هذا التعريف تعريفا قاصرا؛ لأنّه يهمل دور مستعمل اللّغة. غير أنّ لاينز تدارك هذا النقص فيما بعد وأعطى المتكلّم مزيّة الإحالة؛ لأنّه هو من يحيل من خلال استعماله التعابير المناسبة، وهذا المفهوم الأخير حسبهما هو الذي يجب على محلل الخطاب الاعتماد عليه. (8)

يخرج براون ويول (Brown and Yule) بنتيجة مفادها أنّه «في تحليل الخطاب ينظر للإحالة على كونها عملا يقوم به المتكلّم أو الكاتب». (9)

أمّا دافيد كريستال (David Crystal) فقد أشار في معجمه إلى أن مصطلح الإحالة يستخدم في التحليل النحوي «ليعبر به غالبا عن علاقة التعريف التي توجد بين الوحدات النحويّة، كأن يحيل ضمير إلى اسم أو جملة اسميّة». (10)

يُلاحظ أنّ كريستال في تعريفه هذا يربط الإحالة بالمستوى النحوي الشكلي، كما أنّه يحدّد طبيعة العناصر الإحاليّة وهي: الضمائر.

بينما يذهب هاليداي ورقيّة حسن إلى استخدام مصطلح الإحالة استخداما خاصا على اعتبار أنّ «العناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، إذ لابد من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها. وتتوفر كلّ لغة طبيعيّة على عناصر تملك خاصية الإحالة، وهي حسب الباحثين: الضمائر وأسماء الإشارة وأدوات المقارنة».(11)

ونجد أنّ الباحث ينقد حصرا وحدّدا في هذا التعريف طبيعة العناصر الإحاليّة اللغويّة، وهي: الضمائر، وأسماء الإشارة، وأدوات المقارنة.

<u>2- عند العلماء العرب:</u> تناول بعض الباحثين العرب موضوع الإحالة ومنهم محمد خطابي الذي لم يقدّم أيّ تعريف للإحالة، واكتفى بالحديث عن استعمال المصطلح، كما تطرّق للحديث عن العناصر المحيلة وتأويلها.(12)

أمّا الأزهر الزناد ففي معرض حديثه عن مفهوم الإحالة أشار إلى أنّ تسمية العناصر الإحاليّة «تطلق على قسم من الألفاظ لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب، فشرط وجودها هو النص؛ وهي تقوم على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام ما وبين ما هو مذكور بعد ذلك في مقام آخر».(13)

ويُلاحظ أنّ الأزهر الزنّاد قد صوبّ كل اهتمامه نحو العناصر الإحالية، ولا يمكن للباحث أن يستكنه مفهوم الإحالة من هذا التعريف.

أمّا نعمان بوقرة فيعرف الإحالة بأنّها «علاقة قائمة بين الأسماء والمسمّيات فهي تعني العمليّة التي بمقتضاها تحيل اللفظة المستعملة على

لفظة متقدّمة عليها، فالعناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل وصورة الإحالة استخدام الضمير ليعود على اسم سابق أو لاحق بدلا من تكرار الاسم نفسه». [14]

ركّز الباحث في هذا التعريف على دور المرجعيّة في عمليّة الإحالة، كما تحدّث عن قسم واحد من أدوات الإحالة وهي الضمائر.

<u>أقسام الإحالة:</u> يقسّم علماء النص الإحالة إلى نوعين رئيسيين:

<u>أ- الإحالة النصيّة (Endophora):</u> ترجمها تمّام حسان بالإحالة إلى النص، [15] وهو مصطلح يستخدم «للإشارة إلى علاقات التماسك التي تساعد على تحديد بنية النص»، [16] وتتطلّب من المستمع أو القارئ أن ينظر داخل النص للبحث عن الشيء المحال إليه، [17] بمعنى العلاقات الإحاليّة داخل النص؛ سواء أكان بالرجوع إلى ما سبق، أم بالإشارة إلى ما سوف يأتي داخل النص». [18] ما يعني أنّ الإحالة الداخلية تنقسم إلى قسمين:

<u>1- إحالة قبليّة (Anaphora):</u> تعدّ أكثر أنواع الإحالة استعمالا ودورانا في الكلام، [19] وهي عودة العنصر الإحالي على عنصر إشاري مذكور قبله، [20] ويتم تفسير مرجعيّة العنصر الإحالي بالعودة إلى ما سبق ذكره آنفا في النص، مثل قولنا: "لقد فعل ذلك هناك"؛ فعمليّة تحديد العنصر الإشاري الذي يحيل إليه اسم الإشارة في هذه الجملة يتطلّب منّا النظر إلى الوراء، ويمكن أن تكون الجملة السابقة هي: "رسم جون هذه اللّوحة في برمودا"، وهذه الجملة تمثّل العنصر المحال إليه الذي فسّر لنا العنصر الإحالي (ذلك). [21]

تقتضي الإحالة القبليّة العودة إلى الوراء من أجل البحث عن العناصر الإشارية وتحديدها، وهذا ما يسهم في تحقيق تماسك النص والربط بين أجزائه.

2- إحالة بعديّة (Cataphora): إحالة إلى الأمام؛ أي لما سوف يأتي ذكره في النص،[22] «وهي تعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص ولاحق عليها»،[23] ويقوم فيها العنصر الإحالي مقام العنصر الإشاري المذكور بعده.

ويرى نعمان بوقرّة أنّ الإحالة البعديّة التي تعود إلى عنصر لاحق في النص دخيلة على الدرس اللّغوي العربي؛ وإنّما ولجت إليه نتيجة تأثير اللغات الأجنبيّة على التركيب العربي المحدث بفعل الترجمة.[24]

وذهب روبرت دي بوجراند إلى أنّ هذا النوع من الإحالات أقلّ شيوعا واستعمالا من النوع الأول، زيادة على صعوبة البحث عن المحال إليه في الإحالات الداخليّة البعديّة؛ نظرا لإمكانية تـعدّد وتشابـه العناصر المحال إليها، وهذا النوع من الإحالات شائع جدا في الجمل المفردة.[25]

تتكوّن الإحالة الداخليّة من ثلاثة أركان:

1- **التحاول**: ويتمثّل في الروابط اللسانيّة بين مفردة المحيل ومفردة المحال إليه، أو الذات والأشياء.

2- **المحال إليه**: هو الذي يملأ حيّزا في الواقع الذي تمثّله الإحالة، أي الأشياء التي يحال إليها.

3- **المحيل**: يتمثّل في الأدوات اللّغوية التي تحيل إلى الموضّح (المفسّر) في النص المدروس أو خارجه.[26]

ب- الإحالة المقاميّة (Exophara): إحالة إلى خارج النص لعنصر من عناصر العالم؛[27] أي «إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر إشاري غير لغوي موجود في المقام الخارجي؛ كأن يحيل ضمير المتكلّم على ذات صاحبه المتكلّم، حيث يرتبط عنصر لغوي إحالي بعنصر إشاري غير لغوي هو ذات المتكلّم. ويمكن أن يشير عنصر لغوي إلى المقام ذاته،

في تفاصيله مجملا إذ يمثل كائنا أو مرجعا موجودا مستقلا بنفسه، فهو يمكن أن يحيل عليه المتكلم».[28]

ويتطلّب هذا النوع من الإحالات من المستمع أو القارئ أن يلتفت إلى خارج النصّ من أجل التعرّف على العناصر المحال إليها وتحديدها،[29] ويرى دافيد كريستال أنّه ليس للإحالة المقاميّة دور في تحقيق التماسك النصّي؛ لأنّ مرجعيتها تخرج عن بنية النص، وفي هذا إشارة إلى السياق الخارجي والظروف المحيطة به.[30]

ومهما تعدّدت أنواع الإحالات وتنوّعت فإنّــــها تقوم على مبدأ أساسي واضح، وهو الاتّفاق بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه، سواء أكانت قبليّة أم بعديّة، داخل النص أم خارجه؛ لأنّ الغاية الأساسية التي توظّف من أجلها الإحالات هي الربط بين أواصر النص من أجل صياغته كقطعة متينة محكمة السبك و النسيج.

أدوات الاتّساق الإحاليّة: تتجسّد الإحالة في مجموعة من الألفاظ التي ليس لها دلالة مستقلة في ذاتها، ولا يتحدّد معناها إلّا بالعودة إلى ما تحيل إليه داخل النص أو خارجه، وهذا الترابط الحاصل بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه لا يتم إلّا من خلال مجموعة من الوسائل يطلق عليها (أدوات الاتّساق الإحاليّة) وهي: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة.[*]

أ- الضمائر: الضمير ما « دل على متكلّم نحو أنا ونحن، أو مخاطب نحو أنت وأنتما، أو غائب نحو هو وهما»،[31] وهو موضوع ليشير إلى مسمّاه الذي سبق تعيينه وذكره؛ «وإنّما صار الإضمار معرفة لأنّك إنّما تضمر اسما بعد ما تعلم أنّ من يحدّث قد عرف من تعني وما تعني، وأنّك تريد شيئا يعلمه»،[32] وتنقسم الضمائر في العربية إلى قسمين: ضمائر منفصلة وضمائر متصلة.

وتعدّ الضمائر حسب براون ويول «أفضل الأمثلة على الأدوات التي يستعملها المتكلّمون للإحالة إلى كيانات معطاة»[33]، وهي عناصر لغويّة تحتاج إلى مفسّر يعود عليها، يوضّحها ويكشف عن مدلولها.[34]

ويقوم الضمير مقام الاسم الظاهر للمتكلّم أو المخاطب أو الغائب، والغرض من الإتيان به هو الاختصار، «وهو أقوى أنواع المعارف ولا يدلّ على مسمّى كالاسم، ولا على الموصوف بالحدث كالصفة، ولا حدث وزمن كالفعل، فالضمير كلمة جامدة تدلّ على عموم الحاضر والغائب دون دلالته على خصوص الغائب».[35]

ويقسّم محمد خطابي الضمائر باعتبارها وسيلة من وسائل الاتّساق الإحالية إلى قسمين:[36]

أ- ضمائر وجوديّة، مثل: أنا، أنت، أنتم، أنتن، هو، هم، هنّ...إلخ

ب- ضمائر ملكية، مثل: أقلامي، أقلامك، أقلامهم، أقلامه أقلامهن.... إلخ

تنقسم الضمائر الوجودية إلى: ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب؛ والضمائر الملكية تنقسم إلى: ضمائر للمتكلم والمخاطب والغائب، والملاحظ أنّ الضمائر سواء كانت وجودية أم ملكية تنقسم إلى ضمائر التكلّم أو المخاطب أو الغياب.[37]

وإذا تناولنا هذه الضمائر من ناحية الاتّساق، أمكن التمييز بين الضمائر التي تحيلنا إلى خارج النص بشكل نمطي، وتضم تحت لوائها الضمائر الدالة على المتكلّم، والمخاطب، وتجدر الإشارة إلى أنّه ليس لها مساهمة في اتّساق النص إلّا في الكلام المستشهد به، أو في الخطابات المكتوبة المتنوعة مثل الخطاب السردي؛ أما الضمائر التي لها اليد الطولى في تحقيق

اتّساق النص فهي التي يسمّيها هاليداي ورقية حسن (أدوار أخرى)، وتندرج في بوتقتها ضمائر الغيبة إفرادا و تثنية وجمعا(هو، هي، هم، هن، هما)، وهي على عكس الأولى تحيل قبليا بشكل نمطي وتصل بين أجزاء النص.[38]

إنّ الضمائر تكتسب أهمّيّتها لأنّها تنوب عن الأسماء والأفعال والجمل المتتالية؛ «فقد يحلّ ضمير محل كلمة أو عبارة أو جملة أو عدة جمل. ولا تقف أهمّيتها عند هذا الحد؛ بل تتعدّاه إلى كونها تربط بين أجزاء النص المختلفة شكلا ودلالة، داخليّا وخارجيّا سابقة ولاحقة».[39]

ويقوم محلّل النص بدور هام في إعادة الضمير المحيل إلى مرجعيته من أجل تفسير النص وإزالة اللبس عنه وتوضيح دلالته، ولا ريب أن اللّبس والإبهام يحول دون فهم النص وتحقيق تماسكه، كما أن إزالة اللّبس عنه تسهم في تقوية ترابطه وتلاحمه.

وباعتبار ضمير المتكلم وضمير المخاطب راجعين على المشاركين في عملية التخاطب، فإن عملية تحديد ما يشيران إليه هي عملية سهلة وسلسة عادة؛ وذلك لعدم إمكانية حدوث اللبس فيهما، ولكن الصعوبة قد تحيط بعمليّة إحالة ضمير الغائب إلى صاحبه؛ لأنّ مشاهدته غير ممكنة، وبالتالي فهو يحتاج إلى ما يفسّره. ومن هذا المنطلق فإن ضمير الغائب يقتضي تقدّم المفسّر عليه لأنّه لم يوضع معرفة بذاته، بل بسبب ما يعود عليه، فإن تم ذكره دون أن يتقدّمه ما يفسّره بقي مبهما غامضا لا يعرف المراد به حتى يأتي مفسّره بعده، وتنكيره خلاف وضعه.[40]

ب- أسماء الإشارة: اسم الإشارة هو: «ما دلّ على إشارة ومسمّى إليه»،[41] وينقسم حسب المشار إليه إلى ثلاثة أقسام: «ما يشار به للمفرد،

وما يشار به للمثنى، وما يشار به للجماعة، وكلّ من هذه الثلاثة ينقسم إلى مذكّر ومؤنّث».[42]

وهي عناصر إشاريّة لا تحيل إلى ذات المرجع الذي تحيل إليه الإحالات الضميريّة؛[43] فالضمائر تقوم بوظيفة تحديد مشاركة الشخوص في التواصل أو غيابها عنه؛ بينما تقوم أسماء الإشارة بوظيفة تحديد مواقع هذه الشخوص في الزمان والمكان داخل المقام الإشاري،[44] وهي تتساوى مع الضمائر الدالة على الغائب في كونها تحيل عادة إلى ما هو داخل النص، ويمكن تقسيمها إلى ما يأتي:[45]

1- تقسيم حسب الظرفيّة
   - **ظرفية زمانيّة**، مثل: الآن، غدا، أمس، ثمّ.
   - **ظرفيّة مكانيّة**، مثل: هنا، هنالك، هناك،.

2- تقسيم حسب المسافة
   - **بعيد**، مثل: ذاك، ذلك، تلك.
   - **قريب**، مثل: هذا، هذه، هؤلاء.

3- تقسيم حسب النوع
   - **مذكّر**، مثل: هذا
   - **مؤنّث**، مثل: هذه

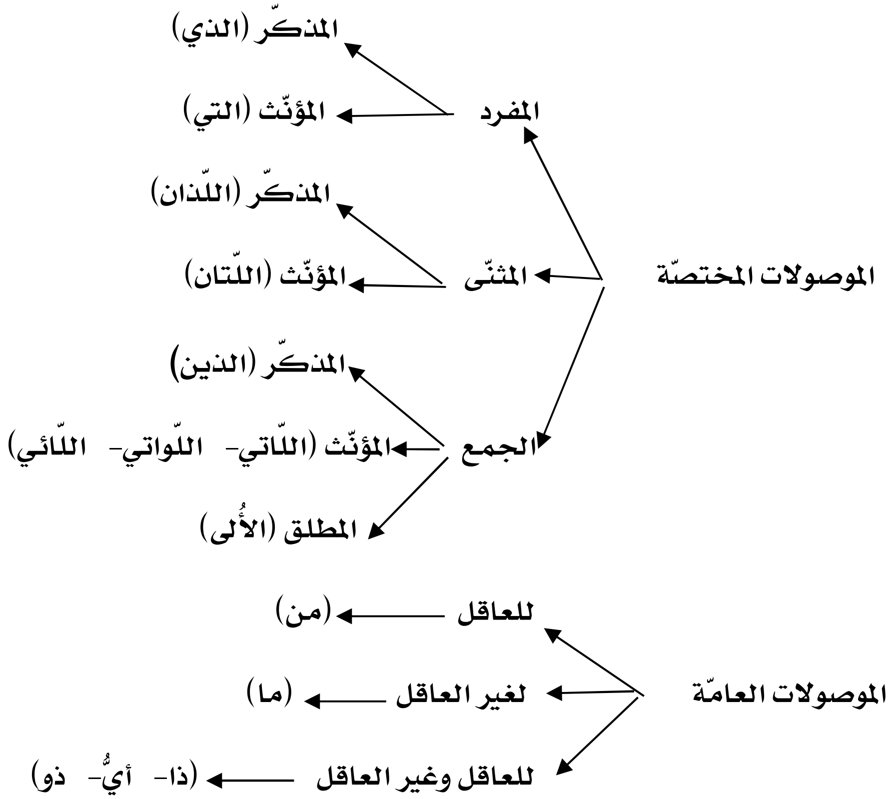
4- تقسيم حسب العدد
   - **مفرد**، مثل: هذا، هذه.
   - **مثنى**، مثل: هذان، هاتان.
   - **جمع**، مثل: أولئك، هؤلاء.

وتقوم أدوات الإحالة الإشارية بعمليّة الربط القبلي والبعدي، وجميع أصناف الإشاريات محيلة إحالة قبليّة، ومعنى ذلك أنّها تربط جزءا لاحقا من النص بجزء سابق، ومن ثم تساهم في اتّساق النص، ويتميّز اسم الإشارة المفرد بما أطلق عليه الباحثان هاليداي ورقية حسن (الإحالة الموسّعة) أي إمكانية الإحالة إلى جملة بأكملها أو إلى متتالية من جمل.(46)

ج- الأسماء الموصولة: الاسم الموصول هو «ما يدلّ على معيّن بواسطة جملة تذكر بعده، وتسمّى هذه الجملة: صلة الموصول»،(47) وصلة الموصول دائما جملة، إمّا اسميّة وإمّا فعليّة،(48) ويتّصل بها ضمير يسمّى العائد، نحو: "جاء الذي قام أبوه"، ويشترط فيه أن يكون مطابقا للموصول في النوع والعدد،(49) وتنقسم الموصولات إلى قسمين: مختصة وعامّة.(50)

1- **الموصولات المختصّة:** تقتصر دلالتها على بعض الأنواع دون غيرها، فللمفرد المذكّر ألفاظ خاصّة به وللمفردة المؤنّثة ألفاظ خاصّة بها، وكذلك للمثنى بنوعيه، وللجمع بنوعيه.

2- **الموصولات العامّة:** وتسمّى المشتركة، ولا تقتصر دلالتها على بعض هذه الأنواع دون الأخرى وإنّما تصلح لجميع الأنواع.(51)



ويعد الاسم الموصول أداة واضحة من أدوات الإحالة التي تعمل على تماسك النص وترابطه؛ وذلك لكونه يحدّد دور المشاركين في الزمان والمكان داخل المقام الإشاري، وتتحقّق إشاريّته إذا ما دل مع صلته على ذات أو مفهوم جرت الإحالة عليها بعد ذكره في النص، وينطبق هذا على الموصولات المشتركة عادة، بينما يكون الاسم الموصول المختص إحاليا إذا ما عاد على محال إليه سابق له عادة.[52]

ولا تختلف الأسماء الموصولة عن غيرها من أدوات الاتّساق الإحالية كونها تقوم بعملية التعويض، وهي لا تحمل أي دلالة خاصة، ومفهومها لا يتّضح إلا من خلال ما تحيل إليه، وهي تقوم بعمليّة الربط الاتّساقي من

خلال ذاتها ومرتبطة بما يلحقها وهي صلة الموصول، التي تصنع ربطا مفهوميّا يجمع بين ما يسبق الاسم الموصول وما يأتي بعده، ويشير النحويون إلى أنّ صلة الموصول ينبغي أن تكون معلومة للمتلقّي قبل أن يذكر الاسم الموصول.(53)

دور الإحالة في تماسك النص: تعدّ الإحالة أبرز عناصر التماسك النصي التي تسهم في الربط بين أجزاء النص والنسج بين وحداته، وتستخدم فيها العناصر الإحالية والإشارية، والتماسك النصي لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا توافر هناك تماسك نحوي ودلالي بين العناصر اللّغويّة المختلفة في النص ويؤدي استخدام الإحالة والروابط دورا كبيرا في إنتاج نص متماسك ذي بنية منسجمة بالشكل الذي يرتضيه العلماء اللّغويون في ميدان علم النص، وهذه الروابط لا يمكن الاستغناء عنها؛ لأنّ إسقاطها يؤدي إلى تفكّك النص وتباعد جمله ووحداته ومكوناته، ولا تتحقّق السلامة النحويّة.(54)

إنّ أهمّيّة العناصر الإحاليّة تتمركز في كونها تقوم بمهمة سبك النص ويتجلّى هذا في قيامها بعملية الربط بينها وبين ما تحيل إليه متقدّما كان أو متأخرا، مذكورا أو مقدّرا في سياق الكلام، وكل هذا يعد من قبيل الإحالة الداخليّة، أمّا الإحالة الخارجية فقد تمثّلت في دور المخاطب والمتكلّم، وعناصر السياق المحيطة بالنص «وكل ما يسهم في تفسير النص دون أن يكون مذكورا في تركيبه، فهو من الإحالة الخارجيّة. وكلتا الإحالتين تتعاونان في إظهار البنية الكلية أكثر ترابطا وانسجاما، ومن خلال تلك النظرة إلى عناصر الإحالة يمكننا جعل كل ما من شأنه

تفسير لسابق أو توضيح للاحق في المتتاليات النصيّة عنصرا من عناصر الإحالة داخل النص».(55)

ويرى الدكتور أحمد عفيفي أنّ جميع أدوات الاتّساق الإحاليّة تعدّ وسائل للإحالة، غير أنّ بعضها لا يسهم في تماسك النص واتّساق أجزائه، مثل: ضمائر المتكلّم، والمخاطب، لأنّها تحيل إلى خارج النص، ومن هذه الناحية فهي لا تعد وسيلة اتّساقيّة؛ أمّا باقي الضمائر ونعني هنا ضمائر الغيبة وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة فإن بعضها يكون مهمّا في صنع اتّساق النص، مثل: ضمائر الغيبة التي تعد الوسيلة الأقوى في الربط بين أجزاء النص، تليها باقي الأدوات الاتّساقية الأخرى التي تصنع هي الأخرى تماسكا وتعالقا بين أجزاء النص، ولكن بشكل أقل من ذلك الذي تحقّقه ضمائر الغياب.(56)

ويقوم متلقي النص بوظيفة هامّة في فك شفرة الإحالات من خلال البحث عن العناصر الإشاريّة والربط بينها وبين العناصر الإحاليّة، وهذا ما يسهم في تجلية المعاني، وتوضيح الدلالات، وإزالة اللبس والإبهام، فتتحقّق الغاية التي يهدف إليها القارئ؛ وهي فهم النص والإحاطة بجميع جوانبه وحيثياته، والوصول إلى المعنى يتطلّب الربط بين الوحدات التي تشكّل نسيج المبنى، وتعدّ الإحالة أهمّ هذه الوحدات على الإطلاق.

خلاصة: من خلال هذه الدراسة يمكن الخروج بجملة نتائج، منها:

- **اختلاف النصيّين في تعريفهم للإحالة، فلا نكاد نلمس تعريفا بيّنا واضحا خاصة عند الباحثين العرب.**

- يقسّم علماء النص الإحالة إلى قسمين: نصيّة (مقاليّة) وتنقسم بدورها إلى قسمين: قبليّة وبعديّة، وغير نصيّة (مقاميّة) وليس لهذه الأخيرة دور في تحقيق عملية التماسك.

- يكاد يتّفق أكثر الباحثين في تحديدهم لأبرز أدوات الاتّساق الإحالية وهي: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة.

- تقوم الإحالة بوظيفة هامة جدّا في اتّساق النص والربط بين أجزائه المختلفة، وتعدّ ضمائر الغيبة أكثر العناصر الإحالية قدرة على إحداث التماسك؛ لأنّها تحيل بشكل نمطي إلى سابق أو لاحق، وبالتالي فهي تحافظ على سيرورة الأحداث وتتابعها، وعملية السبك النحوي بين وحدات النص تُفضي إلى تحقّق الحبك الدلالي بين معانيه ودلالاته.

الهوامش:

---

(1)- ابـــن منظور،لســـان العـــرب، دار صـــادر، بـــيروت، (د.ط)، (د.ت)، 12/ 1055- 1056. مادة (حول).

(2)- مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، ط4، 1425هـ- 2004م، ص:209.

(3)-voir : F. S. Alwan, G. L. Simon et M. Said,Le Dictionnaire Francais-Arabe, Dar AL-kotob AL-ilmiyah, Beirut-Lebanon, 2 émeEdition, 2004, p. 673.

(4)-voir :N. S. Doniach,The Oxford English-ArabicDictionary, Oxford University Press, London, p.104:

(5)- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1418هـ- 1998م، ص: 172.

(6)- Ralph W. Fasold And Jeff Connor-Linton, An Introduction to language And Linguistics, Cambridge University Press, London, p.513. ينظر:

(7)- جون لاينز، علم الدلالة، تر: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح وكاظم حسين باقر، جامعة البصرة، البصرة، (د.ط)، 1980، ص: 43.

(8)- ينظر: براون ويول، تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي،جامعة الملك سعود، الرياض، 1418هـ- 1998م، ص: 36.

(9)–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(10)-David Crystal, A Dictionary of Linguistics And Phonetics, BlackwellPublishing, Malden-USA, Sixth Edition, 2008, p.407.

(11)- محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م، ص: 16- 17.

(12)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 16- 19.

(13)- الأزهر الزنّاد، نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993م، ص: 118.

(14)- نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجميّة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، (د.ط)، (د.ت)، ص: 81.

(15)- ينظر: تمّام حسّان، اجتهادات لغويّة،عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007،ص: 366.

(16)-David Crystal, A Dictionary of Linguistics And Phonetics, p.169.

(17)- ينظر:بروان ويول، تحليل الخطاب، ص: 239.

(18)- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللّغة النصي بين النظريّة والتطبيق، دراسة تطبيقيّة على السور المكيّة،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 1431 هـ- 2000م،40/1.

(19)- ينظر:أحمد عفيفي،نحو النص، اتّجاه جديد في الدرس النّحوي،مكتبة زهراء الشروق، القاهرة، ط1،2001م، ص: 117.

(20)- نسيج النص، الأزهر الزناد، ص: 118- 119.

(21)-A Dictionary of Linguistics And Phonetics, David Crystal, p.25.:ينظر

(22)- ينظر: تمّام حسّان،اجتهادات لغويّة، ص: 366.

(23)- الأزهر الزناد، نسيج النص، ص: 119.

(24) - ينظر: نعمان بوقرّة، المصطلحات الأساسيّة في لسانيات النص وتحليل الخطاب، ص: 58.

(25)- ينظر:روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص: 327-328.

(26)-ينظر: زتسيسلافواورزنياك، مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، ترج و تع: سعيد حسن بحيرى، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1424هـ- 2003م، ص: 61.

(27)- ينظر: تمّام حسّان،اجتهادات لغويّة، ص: 366.

(28)- الأزهر الزناد، نسيج النص،ص: 119.

(29)- ينظر: براون ويول، تحليل الخطاب، ص: 238.

(30)-David Crystal, A Dictionary of Linguistics And Phonetics, p.169.:ينظر

(❖)- تعد هذه الأدوات الثلاثة الأكثرانتشارا وتحقيقا للتماسك النصّي، ونشير في هذا المقام إلى أنّ الباحثين يضيفون وسائل إحاليّة أخرى هي: التكرار، و(الـ) التعريف، وأدوات المقارنة.

(31)-ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب،تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، (د.ط)، 2004، ص:168.

(32)- سيبويه، الكتاب، تح:عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، (32القاهرة، ط3، 1408هـ- 1988م، 2/6.

(33)- براون يول، تحليل الخطاب، ص: 256.

(34)- ينظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص:230.

(35)-نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، ص: 122.

(36)- ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص: 18.

(37)- ينظر: أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، دراسة في الدلالة والوظيفة،كتاب المؤتمر الثالث للعربية والدراسات النحوية، كليّة دار العلوم، جامعة القاهرة،2005م، ص: 532.

(38)- ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص: 18.

(39)- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللّغة النصي، 137/1.

(40)- ينظر:نائل محمد إسماعيل، الإحالة بالضمائر ودورها في تحقيق الترابط في النص القرآني، دراسة وصفيّة تحليليّة، مجلّة جامعة الأزهر بغزّة، مج 13، ع 1، 2011م، ص:1069.

(41)- ابن هشام الأنصاري،شرح شذور الذهب، ص:172.

(42)- ابن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1414ه- 1994م، ص:174.

(43)- ينظر: نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسيّة في لسانيات النص وتحليل الخطاب، ص: 87.

(44)- ينظر: الأزهر الزناد، نسيج النص، ص:117- 118.

(45)- ينظر: أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، ص:533.

(46)- ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص:19.

(47)- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، تح: علي سليمان شبارة، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1431ه- 2010م، ص:124.

(48)- ينظر: أحمد ناصر أحمد ناصر، النّحو الميسّر،ألفا للنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1431ه- 2010م، ص: 129.

(49)- ينظر: ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص: 174.

(50)- ينظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، ص: 124-126.

(51)- ينظر: عبّاس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د.ت)، ص: 342.

(52)- ينظر: نادية رمضان النجّار، علم لغة النص والأسلوب بين النظر والتطبيق، مؤسسة حورس الدوليّة، الإسكندرية، (د.ط)، 2013، ص: 39.

(53)- ينظر: أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، ص:535.

(54)- ينظر: فايز أحمد محمد الكومي، تحليل البنية النصية من منظور علم لغة النص، دراسة في العلاقة بين المفهوم والدلالة في الدرس اللغوي الحديث، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ع 25، سبتمبر 2011، ص:220- 221.

(55)- نادية رمضان النجار، علم لغة النص والأسلوب، ص:40.

(56)- ينظر: أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، ص:535.

المنتوج العلميّ للزّوايا في منطقة القبائل*

أ.ورديّة قلاز

ج. مولود معمري، تيزي- وزّو.

مقدّمة: كانت منطقة القبائل ولاتزال مركز إشعاع العلم والمعرفة، ومنبعا ثريّا لمختلف العلوم وبخاصّة العلوم الإسلاميّة كالفقه والتّصوف، وكانت مراكز التّعليم بها من مساجد وزوايا أم المنطقة، وهي الّتي أطّرت المجتمع القبائلي وسيّرت شأنه العام، وكما مثّلت أحد المعالم الرئيسيّة البارزة، والظواهر الدّينية، الرّوحية، والاجتماعية، والسّياسية الهامّة في تاريخ المنطقة، فمن أي زاوية تناولناها وجدنا الكثير من الفوائد التّي تساعدنا على فهم الكثير من الحقائق العلميّة، وكما لعبت الزّوايا دورا هاما في الحفاظ على هوية الشّعب القبائلي، وهي جديرة بالاهتمام من حيث ثبوتها عبر الزمان والمكان، حيث تحظى بقدر لا بأس به من المداخلات في المناقشات العلميّة في تاريخ الجزائر بصفة عامة، فقد كانت من المواضيع الملفتة للانتباه منذ بداية ظهورها، فكثرتها وامتدادها وانتشارها في المدن، والأرياف، والجبال الواسعة بالمنطقة، وإقبال النّاس عليها لأخذ العلم من مشايخها، كل هذا إن دلّ على شيء، فإنّما دلّ على مكانتها

*- أعدّت المحاضرة للملتقى المغاربي الأوّل في طبعته الخامسة حول (البعد الرّوحي في التّراث الأمازيغي- بلاد القبائل (الزّواوة) أنموذجا- بدار الثقافة مولود معمري، ولاية تيزي- وزو، يوميْ 09 و10 أفريل 2016م، تحت شعار: الخصوصيّة اللّغويّة والامتزاج الحضاري الإسلامي وجهان لعملة واحدة هي: وحدة الأمّة الجزائريّة.

في المجتمع، ويرجع الفضل في ذلك إلى شيوخها ومقدميها، ومريديها. كل هذه الآراء دارت، ولازالت تدور حول موضوع الزّوايا، ولذلك كان من الأهميّة بمكان أن تحظى هذه الظاهرة بالدّراسة، والتّحليل وبخاصّة أن الدّراسات العلميّة والأكاديميّة حولها قليلة جدا.

تزخر منطقة القبائل بزوايا كثيرة ومتنوّعة عرفت تفوّقا في اللّغة والخط، والنّحو، والفقه، ونشاط ثقافي هائل، وحركة علميّة ضمّت في كنفها طائفة أفذاذ كانوا ولا يزالون رجال فكر، وأدب، وفن، وثقافة فليست كباقي المناطق الّتي يطلق عليها اسم الزّوايا كما يراها البعض؛ بل هي مدارس، ومعاهد علميّة أسّست لغرض تعليم القرآن الكريم، وما إلى ذلك من العلوم المختلفة الأخرى؛ لعلّ ما جعل هذه الأخيرة تتميّز بالمنتوج العلمي الوفير والضّخم؛ نظرا لاختيارها للمشايخ الأكفاء، واستقامتهم في السّلوك والأخلاق وسنحاول أن نبيّن ذلك من خلال البحث، وبالإجابة عن إشكاليّة هي: **ما هي السّمة العلميّة الّتي تمتاز بها الزّوايا بمنطقة القبائل؟ وفيم يكمن منتوجها العلمي هذا، والّذي جعلها مركز إشعاع للمعرفة؟**

تحتل الزّوايا بمنطقة القبائل الصّدارة بين مراكز الثّقافة من ناحية التّثقيف لأبناء الشّعب من تحفيظ للقرآن، تدريس فنون الفقه، القراءات القرآنيّة، مبادئ علم الفلك، والعقائد، وقواعد النّحو والصّرف، وفنون النّطق، بلاغة، وعروض، والفرائض، والحساب، والجغرافيا، والمقامات والتّاريخ الإسلامي، والسيّر، ويعتبر شيخ الزّاوية كمسؤول عن النّظر في ما ينبغي اقتناؤه من كتب، وتكليف الطّلبة بمطالعتها وبخاصّة غير المتداولة منها والقيّمة النّادرة، والّتي بها تنفتح أبصارهم على معارف جديدة؛ [1] بالتّالي يجد الطّلبة فيها رغبة وقريحة تدعوهم لقراءتها، والبحث عنها من غير إلزام أو فرض.

1- إصلاح الزّوايا بمنطقة القبائل: تمّ البحث وإعادة النّظر في أمر زوايا المنطقة منذ أمدٍ طويل في فترة وجود الاستعمار في البلاد وبالضّبط في الفترة الممتدّة من 1920م/1945م وهي فترة الحرب العالميّة الثّانية أين عرفت استدمارا كبيرا كونها حوت الثّورة والثّوار، ومختلف المقاومات والانتفاضات الشّعبية بالمنطقة، ويقول الأستاذ باعزيز بن عمر في ذلك: "ومن حسن حظّنا أن سرت هذه الفكرة، فكرة إصلاح التّعليم العربي إلى الجزائر، وصوّبت سهاما إلى هذه الزّوايا بصفتها معاهد علميّة، ومدارس نظاميّة قديمة قد طرأ عليها الاحتلال والتّغيير في نظامها، ما جعل التّعليم فيها عقيما، فكانت في أشدّ الحاجة إلى إدخال الإصلاح فيها" [2] ومن مظاهر الإصلاح على مستوى الزّوايا بالمنطقة في زمن مضى كونها قامت بإرسال بعثات علميّة، وعلى نفقات الزّوايا إلى معهد ابن باديس بقسنطينة، وإلى الزّيتونيّة حيث يجد الطّلبة نظاما تعليميا أرقى من نظام الزّاوية.

أدّت إذا زوايا منطقة القبائل خدمة جدّ هامة في نشر التّعليم على أوسع نطاق، فمنها تخرّج الكثير من العلماء ممّن كانوا فقهاء وعلماء في العلوم العقليّة والنّقليّة، ولاتزال تدلّنا على رجال فطاحل أفذاذ، وعن دورها التّعليمي، يقول أحد الكتّاب الجزائريين "لبعض الطّرق الصّوفيّة بقطرنا هذا مزيّة تاريخيّة لا يستطيع أن ينكرها حتّى المكابر، تلك هي أنّها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظّلمات، وعمل رجالها العاملون الأوّلون على تأسيس المؤسّسات القرآنيّة يرجعون فيها الضّالين إلى سواء السّبيل، ويقومون بتعليم النّاشئين، وبث العلم في صدور الرّجال، ولو لا تلك الجهود العظيمة الّتي بذلوها، والّتي نقف أمامها اليوم موقف المعترف المعجب لمّا كنّا نجد الآن في بلادنا أثرا للعربيّة، ولا لعلوم الدّين." [3] حافظت زوايا المنطقة على اللّغة العربيّة الّتي حاول المستعمر طمسها، والقضاء عليها ومس هوّية شعبها وشخصيّته.

2- أنواع الزّوايا بمنطقة القبائل: تعدّدت زوايا منطقة القبائل، وتوصف أغلبيّتها بالعلميّة وهي:

2. 1- زوايا المشايخ: يعتبر هذا النّوع من الزّوايا كملكيّة خاصّة لشيخ فقيه يتصرّف بها كما يشاء، وصاحب هذه الزّاويّة يكون عادة صاحب طريقة، ويعرف بشيخ الطّريقة. علما أنّ الطريقة المنتشرة في منطقة القبائل هي الطريقة الرّحمانيّة، وهذا الشّيخ يكون له أتباع ومريدون يسمونّ الإخوان، [4] ومثل هذا النّوع قليل في المنطقة.

2. 2- زوايا المرابطين: وهي ملكيّة جماعيّة، والمرابطون هم أحفاد المؤسّس الأوّل للزاويّة يقصدها طلبة العلم من الفقراء، وهذه ليس لها طريقة صوفيّة، ولا مريدون كزوايا المشايخ.

2. 3- زوايا الطلبة: وهذا النّموذج الوحيد من الزّوايا نجده في زاويّة سيدي عبد الرّحمان اليلولي الّتي تقع في عرش إيلولة دائرة عزازقة ولاية تيزي- وزو أسّست عام 1635م، هذه الزّاويّة تختلف عمّا سبقها حيث يتمتّع الطّلبة فيها بالاستقلال التّام في تسيير شؤون مؤسّستهم، ولا يتدخّل أحد فيهم؛ كون الطّلبة وحدهم هم المسؤولون عن تدبير شؤونها داخليا، وخارجيا، وعلميا، واقتصاديا، والزّاوية بهذا الشّكل تكون بعيدة كل البعد عن أي نوع من الضّغوطات، أو التّدخلات، وتسيّر من طرف طلبتها ولا تخضع لشيخ، أو مرابط، [5] والشّيء الوحيد الّذي يخضع له الجميع، ويمتثلون له، ولا يخالفونه إنّما هو قانون الزّاويّة، أو ما يسمى باللّائحة الدّاخليّة للزّاويّة.

2. 4- زوايا العلم: وهي تلك الزّوايا الّتي أسّست لممارسة النّشاط التّعليمي مثل الاعتناء بتحفيظ القرآن الكريم، وتعليم الطّلبة ما يلزمهم من العلوم الشّرعيّة، واللّغويّة، والتّاريخيّة، والفلسفيّة، ونشر القيم والفضائل الإسلاميّة، وهنا فالتّعليم وإن كان بسيطا في هذه الزّوايا

ومقصورا على الدّين والأخلاق واللّغة العربيّة فإنّ له أهميّة كبيرة في تكوين شخصيّة الفرد المسلم بالمنطقة، وتبقى التّربيّة الأرضيّة الأساس للتّعليم والسّلوك القويم لأهلها، فحرص شيوخ زوايا المنطقة كل الحرص على التّعليم بسلوكهم أكثر من التّعليم بأقوالهم، وكانت هذه الأخيرة بمثابة مخازن للمخطوطات في مختلف العلوم والّتي كانت تحفظ في مراكز خاصّة، أو ما يسمى بالخزائن الشّعبيّة باعتبارها أولى المراكز الثّقافيّة في المنطقة. كما كان للمرأة في هذا النّوع من الزّوايا نصيب في التّعليم، وإخراجها من الجهل الّذي كانت تعيشه، إذ هي نصف المجتمع، والمربي الأوّل للأجيال الصّاعدة، وذلك يساعد كثيرا على تطبيق تحقيق مراد الزّوايا في نشر العلم.

3- **المنهج العلمي والتّعليمي للزّوايا بمنطقة القبائل:** يظهر أكثر في ما قدّمته زوايا الطريقة الرّحمانيّة، والمنسوبة إلى العالم الجزائري الشّيخ محمّد بن عبد الرّحمن القشطولي الجرجري الإدريسي الحسن الأزهري الّذي ولد في قرية بعلاّوة من قبيلة آيث إسماعيل بجبال جرجرة بالجزائر.[6] يتمثّل منهج هذه الطريقة في التّطبيق العلمي للشّرع قولا، وعملا، وأخلاقا، وذلك بإصلاح ظاهرة السّالك وباطنه بصحبة الشّيخ الوارث المربّي الّذي لا يكتفي بتعليم موريديه؛ إنّما يأخذ بيده لتطبيق أحكام الشّرع عملا ويثنّي عليه إذا أحسن، ينبهه إذا زلّ، يتفقّده إذا غاب، ويذكّره إذا نسي، ويزكي قلبه إذا نسي.

كان للطريقة الرّحمانيّة دور هام في نشر تعاليم الدّين ونشر ثقافة الإسلام، والحفاظ على مبادئ القرآن، قصد الحفاظ على مقوّمات الشّخصيات بالمنطقة طيلة عقود طويلة من الزّمن، بعدما حاول المستعمر أن يثير الفتنة في المنطقة، ويولع سكانها بلغته، وتحويل الزّوايا لكنائس، ومنع تعليم العربيّة كونها وعاء الدّين، ووسيلة لفهم الإسلام لتغريب

سكانها وتمسيحهم تمهيدا لإدماجهم؛ لكن التّعليم في زوايا المنطقة وغيرها من المؤسّسات الأخرى من مساجد ومعمرات، وكتاتيب حوت على الوعي الفكريّ، ووقفت له بالمرصاد.

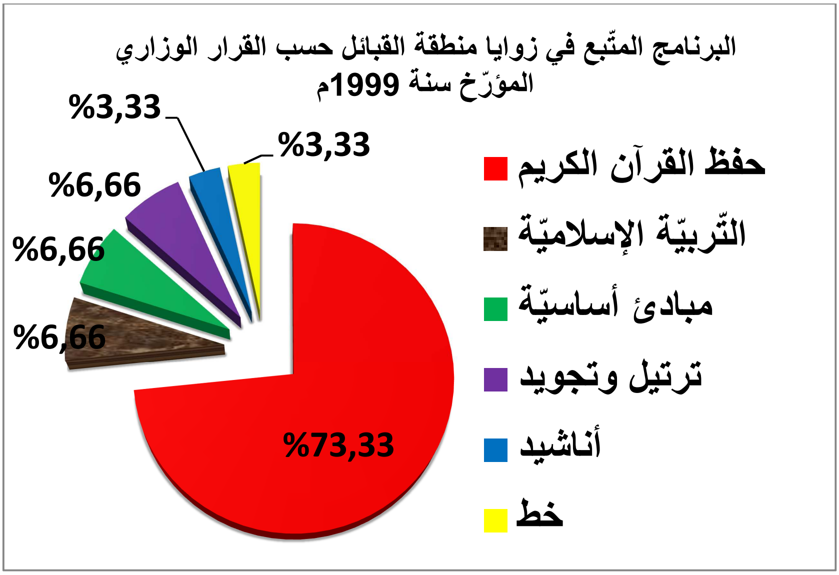
إنّ البرامج والطّرائق المطبّقة في التّعليم والتّدريس المتّبعة في زوايا منطقة القبائل ليس لها في مرحلة الدّراسة مناهج منظّمة من ناحيّة الكتب والامتحانات، وتوزيع الطّلاب على مستويات الدّراسة حسب أعمارهم ومستواهم العلمي، والتّفتيش، والنّظم التّعليميّة، وإنّما كان التّعليم يسير فيها بطريقة تقليديّة بحيث كان الطّلبة يتابعون الدّراسة لعدد من السّنين قد تقصر أو تطول، ويدرسون كتابا أو كتابين في الفقه المالكي، وغالبا ما يكون شرح الدّردير، وسيدي خليل بأجزائه الأربعة يكرّرونها عدّة مرات في عدد من السّنوات، بالإضافة إلى كتاب أو كتابين في البلاغة بعد حفظ القرآن الكريم كلّه حفظا جيّدا، [7] وهذا قديما أما حديثا فنجد التّعليم في هذه الزّوايا لم يزل على أسلوبه فيشبه حال معاهد التّعليم العربيّ من الابتداء بحفظ القرآن، وشتى المتون، والانتقال إلى دراسة الفقه، والنّحو، والصرف، فإنّ مناهج هذا النّوع من التّعليم بقيت على حالها منذ سنين دون أن يدخل عليها تغيير يذكر، ويستثنى في ذلك زاويّة سيدي عبد الرّحمن اليلولي كانت هذه الأخيرة على شكل من التّنظيم في برامجها الدّراسيّة.

4- **طرائق التّدريس المنتشرة في زوايا منطقة القبائل:** تعتمد معظمها على طريقة الحفظ والتّلقين أو طريقة المادة الّتي تعتمد على الإلقاء والإملاء من جانب المعلّم أو الشّيخ، وعلى الطّالب الاستماع والحفظ، ويسجّل هذا كموقف سلبي على المعلّم كونه هو الّذي يعدّ كل شيء من شرح، وتحليل، والمتعلّم يستقبل المعلومات ويتسلّم، وكلّما وصل طالب إلى درجة معيّنة من العلم يُجازى ويتولّى تدريس وتعليم من هم أقل

منه مستوى، وعلى شيوخ الزّوايا بالمنطقة تولّي ما ينبغي اقتناؤه من كتب، وتكليف الطلبة بمطالعتها، وبخاصّة غير المتداولة من كتب تاريخ، وجغرافيا، ومقامات، وسير الملوك للاحتذاء بهم، وما شابه ذلك من متون نادرة، وفيها يجد الطّلبة رغبة تامّة وقويّة لقراءة هذه الكتب والبحث عنها للانتفاع بها.[8] أمّا بالنّسبة لبرامج التّعليم القرآني في الزّوايا الحاليّة والمدارس القرآنيّة بالرّجوع إلى القرار الوزاري المؤرّخ مؤخرا في 1999/10/01م تحت رقم 232 ينصّ على وحدات معيّنة كما في الجدول:[9]

الوحدة المدرّسة	عدد السّاعات في الأسبوع
حفظ القرآن الكريم	22 ساعة في الأسبوع
التّربيّة الإسلاميّة	ساعتان (2) في الأسبوع
المبادئ الأساسيّة في العادات	ساعتان (2) في الأسبوع
التّرتيل والتّجويد	ساعتان (2) في الأسبوع
الأناشيد الوطنيّة والدّينيّة	ساعة واحدة في الأسبوع
الخط	ساعة واحدة في الأسبوع
المجموع	**30ساعة في الأسبوع**

يبلغ عدد السّاعات المخصّصة لحفظ القرآن الكريم أكثر السّاعات في الأسبوع مقارنة بالوحدات الأخرى، ولما نأتي لتمثيل نسبة كل وحدة مدروسة في الأسبوع سنتحصّل على النّسب كما في الشّكل البياني:



أسهمت زوايا منطقة القبائل بقسط وفير من مجهوداتها العلميّة والعمليّة، وكفاءاتها المختلفة في دفع عجلة التّعليم والتّربيّة إلى الأمام بتعزيز مبادئ الدّين الإسلامي، وترسيخ قواعد اللّغة العربيّة، وفصاحتها وما ينبثق منها من علوم غزيرة ومختلفة.

إنّ الحديث عن المنتوج العلمي للزّوايا بمنطقة القبائل لا يخفى علينا أبدا الحديث عن منطقة القبائل العريقة بجاية، والّتي هي مصدر النّهضة العلميّة في العصر الوسيط؛ بحيث كانت بجاية في تلك الفترة همزة وصل بين الأندلس والشرق الأوسط، وبذلك كانت من النّاحيّة العلميّة والثّقافيّة ذات شهرة خاصّة ومن علماء هذه المنطقة الّذين أظهروا تفوقا في اللّغة والخط، والنّحو، والفقه ابن المعطي والشّيخ أعراب صاحب الزّاوية المشهورة في ناحية الأربعاء بني إراتن، وممّن تعلّموا في هذه الزّاوية

العلاّمة الشيخ عبد الرّحمن القشطولي الأزهري الزّواوي فيها أخذ القرآن، ومبادئ العربيّة والفقه، وعمل على نشر الطّريقة الرّحمانيّة في الجزائر والسّودان.[10] وقد أشار حسن الوّزان لذلك أثناء حديثه عن منطقة بجاية فقال بأنّ بها جوامع كافيّة، ومدارس يكثر فيها الطلبة وأساتذة الفقه، والعلوم بالإضافة إلى زوايا المتصوّفة.[11] تعرف الزّوايا في بداية أمرها بمنطقة بجاية مرادفة للرابطة، والّتي شاع انتشارها في المشرق؛ لكن سرعان ما أخذت في دورها التّعليمي، وبعدما ينهي الطّالب تعلّمه في الكتاتيب ينتقل إلى مرحلة أعلى مستوى، وهي مرحلة التّعليم في الزّاويّة على أيدي فقهاء ومشايخ كبار.

اعتبرت الزّاوية كمرحلة وسط ما بين الكتّاب الّذي هو كمدرسة ابتدائيّة، والزّوايا الّتي هي معهد ثانوي فقد أصبحت بديلا في وقتها أنذاك إلى حدٍ كبير عن المساجد الجامعة، وإلى جانبها هناك زوايا أخرى لا تقل عنها شأنا انتشرت في قرى بجاية أسهمت هي الأخرى في نشر التّعليم بمختلف أطواره وسجّل عن هذا تأثير في التّقليص من الفوارق التّعليميّة بين سكان الرّيف والمدينة.

5- **أشهر الزّوايا العلميّة بمنطقة بجاية:** ومن أشهر زوايا منطقة بجاية الّتي مارست نشاطها العلمي والتّعليمي نجد:[12]

- **زاوية الشّيخ أحمد ابن إدريس البجائي:** توفي بعد سنة (760ه/1359م) اختار هذا الأخير التّصوف والخلوة، فأسّس زاويّة خاصّة به في حدود سنة (760ه/1359م) بقرية أيلولة ببجاية حيث اشتهرت بنشرها للتّعليم، ومناهج التّصوف، ولا يزال معهده هذا يحمل اسمه بالقبائل الكبرى قرب معهد الشّيخ عبد الرّحمن اليلولي.

•زاوية الشيخ الحاج حساين: بسيدي عيش ببجاية تأسّست سنة (770ه/1368م).

- **زاوية الشّيخ يحيى العيدلي:** تقع هذه الزّاوية في قرية تامقرة ببني عيدل، وتنسب لمؤسّسها الشّيخ يحيى العيدلي المتوفى سنة (881ه/1476م)، الّذي تخرّج على يد علماء بجاية، وكانت تعج بفطاحل العلماء.

تخرّج من هذه الزّاوية أو المؤسّسة العلميّة الكثير من الطّلبة المشهورين كالشّيخ أحمد زروق البرنسي، والّذي أصبح في ما بعد أستاذا مدرّسا بها. كما ألّف خلال هذه الفترة كتبا عديدة منها: شرحه الفقهي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومن طلابها أيضا الشّيخ عبد الرّحمان الصّباغ صاحب شرح الوغليسيّة في الفقه، وشرح البردة للبوصيري، والشّيخ أحمد ابن يوسف الملياني، والشّيخ أحمد بن يحيى مؤسّس زاوية أمالو، والشّيخ بهلول بن عاصم، والشّيخ الخروبي، والشّيخ بدير بن صالح، والشّيخ إبراهيم بن عمر، والشّيخ أحمد بن عبد الرّحمان جد عائلة المقراني.

وتزايدت شهرة هذه الزّاوية بعد أن اهتمّت بتدريس مختلف العلوم الدّينيّة من تحفيظ للقرآن الكريم والقراءات السّبع، وعلوم الحديث، وتدريس الفقه المالكي إلى جانب اهتمامها بعلوم اللّغة من نحو وصرف وبلاغة وهذا قديما. أما حاليا وبعد تجديد بناء الزاوية وإعادة فتحها عام 1937مقدّم رجال عظماء الكثير من المنتوج العلمي من هؤلاء نجد: [3] [1]الشيخ طاهر أيت علجت وهو ابن المنطقة، المرحوم العلاّمة النّابغة الوزير السابق مولود قاسم نايت بلقاسم رحمه الله، الدكتور محمد الشريف قاهر، العقيد الطاهر زقرور الشيخ أولحقي جعفر المعروف بـ: **أبو عبد السلام** المفتي الجزائري المعروف في الأوساط الجزائريّة.

●زاويّة محمّد التواتي: في القرن (9هـ- 15م) وتنسب للولي الصّالح والعالم محمّد التّواتي، واشتهر هذا الأخير بفتواه، وهو معاصر للشيخ يحيى العيدلي اشتهرت زاويته بنشر الثّقافة والتّعليم الدّيني وأخرجت أجيال من العلماء والمتصوّفة كان لها أوقاف كثيرة ساعدنها على مواصلة نشاطها ومسيرتها العلميّة.

●زاوية الشّيخ سعيد بصدوق: في القرن (9هـ- 15م).

●زاوية الشّيخ أحمد بن يحيى بأمالو: تأسّست في القرن 9ه من قبل الشّيخ أحمد بن يحيى الّذي كان مدرّسا بها وهو أحد طلاب الشّيخ يحيى العدلي.

تعتبر هذه الزّوايا بمثابة مخازن، ودواوين للكتب، والمخطوطات في مختلف العلوم كعلوم القرآن والتّفسير، وفي جوامع الحديث، وفي كتب السّيرة النّبويّة، في مناقب الصّالحين والمتصوّفة، هذا بفضل اهتمام شيوخها بالعلم والنّسخ عن هذه الكتب، والنّقل والتّأليف. أسهمت زوايا المجتمع البجائي في نشر التّعليم وتعميمه لدى شرائح المجتمع وأسهمت في الحفاظ على مقوّمات الفكر الصّوفي على الرّغم من أنّ بدايتها لم ترق إلى مستوى المسجد في ميدان التّعليم؛ إلّا أنّها نافسته في ذلك، وجلبت أقطابا من مختلف حواضر المغرب الإسلاميّ.

6- العلامة أبو زكرياء يحيى الزّواوي: هو الإمام الصّوفي المالكي الزّواوي الحسني الغديري القلعي البجائي، ولمعرفة هذه الشّخصيّة تجدر بنا الإشارة إلى الاطلاع على البيئة الّتي نشأ فيها، والمجتمع الّذي ترعرع فيه، والزّمن الّذي كبر فيه، وهي مقاربات ثلاث اعتمدها ابن خلدون في تعريف الرّجال العظماء حيث قال: "الإنسان ابن بيئته، وابن مجتمعه، وابن زمانه" فالعلامة الزّواوي الّذي نشأ في بيئة علميّة متنوّرة مالكيّة المذهب، أما

المجتمع الّذي تربى فيه هو مجتمع زواوة وهي قبيلة بجبال جرجرة يعرف عنها سعة العلم والثّقافة والتّمكن في الدّين على المذهب المالكي، وقد توارث أجداده حب العلم والمعرفة. أما الزّمن الّذي ترعرع فيه فيعدّ من أهم الأزمان من حيث الانتاج الفكريّ في مختلف العلوم.[14]

6. 1- أشهر شيوخه وعلماء عصره: من شيوخه نجد: الشّيخ الصالح أبي عبد العزيز بن الخراط والفقيه أبي طاهر اسماعيل بن مكي بن عوف الزّهري روى عن كتاب الموطّأ للإمام مالك بن أنس والقاضي أبي سعيد مخلوف بن جارة روى عنه كتبا كثيرة إجازة وسمها منها كتاب المصابيح، الحافظ أبي الطّاهر السّلفي أخذ عنه كتاب إعجاز القرآن للخطابي، وأبي عبد اللّه بن بكر الكركني قرأ عليه المذهب المالكي رواية ودراية، كما أخذ عن الفقيهين أبي عبد اللّه، وأبي العباس الحضرميين روى عنهما كتاب الشّهاب...الخ. أمّا عن علماء عصره نجد: أبي عبد اللّه محمّد بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة 620ه وعرف بابن الهيثم، وأبي محمّد عبد الحق بن عبد الرّحمان الأزدي المتوفى سنة 582ه نزيل بجاية وعالم عصره، أخذ عنه جلّ العلماء، وأبي عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه المعارفي القلعي المتوفى عام 611ه.

6. 2- أهم المصنّفات العلميّة والفكريّة الّتي كانت متداولة في وقته: كتاب الرّسالة لابن أبي زيد القيرواني، وكتاب التّهذيب للبرادعي، والمدوّنة الكبرى للإمام سحنون عبد السّلام بن سعيد، وصحيح البخاري لأبي عبد اللّه محمّد بن اسماعيل البخاري، وصحيح مسلم لابن الحاج القشيري النّيسابوري، ولا يستبعد أنّه قد أخذ من الكتب المصنّفات السّبعة للصّحيحين، والموطّأ والجامع التّرميذي، وسنن أبي داوود وسنن سليمان بن الأشعب، وسنن النّسائي، وسنن ابن ماجة، وكتاب الفقه الجامع لأبي

عيسى محمّد ابن عيسى الضّحاك، وكتاب الشّفاء للقاضي عياض اليحسبي، وكتاب مختصر لابن الحاجب، ومختصر خليل، [15] وغيرها من المصنّفات الأخرى الّتي كانت تتداول في مراكز العلم في زمن الشّيخ العلامة أبي يحيى الزّواوي.

7- **المنتوج العلمي لزوايا منطقة القبائل حديثا:** سنتحدّث هنا عن الزّوايا التّي بقيت تنشط وبكثرة منها:

7 .1- **زاويّة سيدي علي أويحيى:** تقع هذه الزّاوية بعرش آيث كوفي بمنطقة بوغني بولاية تيزي- وزو وهي تابعة للطريقة الرّحمانيّة مؤسّسها هو: سيدي على أويحيى الّذي حلّ بالمنطقة منذ زمن بعيد في القرن (9ه/15م) وهي لتظلّ واقفة وصامدة حتّى اليوم، ونشاطها ليس مقتصرا على سكان المنطقة فحسب بل تستقطب الطلبة من جميع نواحي البلاد وولايات الوطن من قسنطينة، سطيف، باتنة، البويرة سيدي عيش والأخضريّة، ويصل عدد طلابها إلى حوالي مئة طالب يتمتّعون بالنّظام الدّاخلي، وتقام دورات صيفيّة للإناث أغلبيّتهنّ متخرّجات جامعيات، أو لازلن طالبات ولم يتخرّجن بعد، وتوصف هذه الأخيرة بقيمة علميّة وتحتوي على أفذاذ حملوا مشعل سيدي على أويحيى في التّعليم والتّكوين والتّعبئة الرّوحيّة والنّفسيّة، ما جعل هذه الزّاوية تتمتّع بهذه الصّفة لما لها من علاقة وطيدة بجمعيّة العلماء المسلمين، وهذا ما زادها مكانة علميّة، وأهميّة وشيوخ أجلاء عملوا في الزّاويّة، ومن الشّيوخ المتوافدين عليها نجد: [16] الشيخ الفاضل محمد تواتي من سيدي موسى، الشّيخ محمد وعلي من فريقات، الشّيخ أبو يعلي الزّواوي، الشّيخ علي أولخيار عمدة جمعيّة العلماء في المنطقة، والشّيخ علي شاب اللّه من ناحيّة بني كوفي خريج جامع الزّيتونيّة.

تدرّس في هذه الزّاوية إلى جانب تحفيظ القرآن الكريم الّذي هو جوهر العمل التّربوي فيها مجموعة من المصنّفات هي: [17]

- رسالة ابن زيد القيرواني في الفقه؛
- ابن عاشر في الفقه؛
- ألفيّة ابن مالك في القواعد؛
- مصنّف السّنوسي في علم الفلك؛
- السيرة النّبويّة.

7. 2- الزّاوية العمّوريّة بالبويرة: من الزّوايا المشهورة، وتُعدّ أيضا "قلعة من قلاع العلم والجهاد يرجع تأسيسها إلى عام 1859م على يد الشّيخ سيدي يبني وسفبن الحاج حماني؛ وذلك بأمر من شيخ هو أستاذه في الطّريقة الصّوفيّة الشّيخ سيدي بلعمّوري" [18] والّتي لتزال تنشط حتّى اليوم.

7. 3- النّشاطات العلميّة: وتتمثّل في:

● **إصدار مجلات:** وذلك لغرض التّعريف بالزّاوية الّتي تصدر المجلّة، وكذا زيادة استقطاب الطلبة ومن هذه المجلات الّتي صدرت حديثا نذكر:

- مجلّة أصدرتها زاويّة سيدي بلعمّوري بالبويرة بعنوان: الصّراط المستقيم عام 2013م؛

- مجلة أصدرتها تنسيقيّة زوايا ولاية تيزي- وزو بعنوان: دور الطريقة الرّحمانيّة في التّعبئة وقيادة المقاومة الشّعبيّة بمنطقة القبائل عام 2014م.

● **المكتبات العلميّة:** تحوي كل من زاويّة سيدي بلعموري بالبويرة، وتنسيقيّة زوايا ولاية تيزي- وزو وأيضا زاوية سيدي على أويحيى ببوغني مكتبات فيها مجموع كتب ومخطوطات حيث يُستقبل الطّلبة من جميع

النّــواحي للمطالعــة والقــراءة، وكمــا تعمــل هــذه المكتبــات علــى حمايــة الموروث الثّقافيّ.

●**دورات صيفيّة للإناث:** مثلما نجد ذلك بزاوية سيدي علي أويحيى ببوغني لتعليم المرأة وتثقيفها وتعزيز مكانتها في المجتمع.

●**المسـابقات الدّينيّـة:** تقـيم زوايـا منطقـة القبائـل مسـابقات دينيّـة محلّيـة، ووطنيّـة، ودوليّـة في مناسـبات معيّنـة، وكـذا إشـراك طلبتهـا في مسابقة فرسان القرآن الّتي تقام في شهر رمضان من كل سنة.

●**خطب منبريّة:** تقام في زوايا المنطقة خطب الجمعة، وكذا خطب في الأعياد الدّينيّة من كل سنة والأعياد الوطنيّة.

●**الإعداد والمشاركة في الملتقيات الوطنيّة والدّينيّة:** ونذكر من بين الملتقيات الّتي أقيمت حديثا بإشراك الطلبة الباحثين والمشايخ الأعلام مع وزارة الشّؤون الدّينيّة والأوقاف على سبيل المثال لا الحصر:

- الملتقـى الـوطني حـول: دور الطّريقـة الرّحمانيّـة في تعبئـة وقيـادة المقاومـة الشّعبيّة بمنطقـة القبائـل يـوميْ: 15و16 ديسـمبر 2004م أقامتـه تنسيقيّة زوايا ولاية تيزي- وزو بالتّعاون مع المركز الثّقافيّ الإسلامي، فرع تيزي- وزو؛

- الملتقـى الـدّولي حـول: العـالم الصّوفيّ يحيـى الـزّواوي المتـوفى سـنة 1215م، يوميْ: 7 و8 أكتوبر 2015م ببجاية وبرج بعريريج؛

- الملتقـى الـوطني حـول: دور الطّريقـة الرّحمانيّـة في ترسـيخ القـيم الإسـلاميّة والوطنيّـة يـومي: 09- 10 مـارس 2015م بـدار الثّقافـة لولايـة تيزي- وزّو؛

- الملتقـى الـوطني لولايـة بجايـة حـول: الطريقـة الرّحمانيّـة أصـالة وتواصل يومي: 20- 21 مارس 2015م بدار الثّقافة.

خاتمة: تبقى الزّوايا في منطقة القبائل ذات تربيّة روحيّة ووجدانيّة بالنّسبة للمتعلّم والأمّي، والرّجل والمرأة، البالغ، والقاصر، الشّيخ والمريد،

وتربيّة هذه الزّوايا في الأساس انقياد واعتقاد، خضوع ونيّة. كما اضطلعت بأهم وظيفة هي وظيفة التّربيّة والتّعليم، ولعبت دور المركز العلمي الّذي كان له الأثر الأكبر على مستوى الحركة العلميّة والإشعاعيّة الّتي شهدتها المنطقة، وكانت ولازالت كإطار جديد ينافس المدارس الحضاريّة، والحفاظ على مقوّمات الأمّة بكلّ أبعادها؛ ولعلّ أكثر ما يؤكّد الدّور الرّيادي لهذه الزّوايا في منطقة القبائل في المجال العلمي هو احتواؤها على مكتبات، وأقدم المعالم الثّقافيّة بما تحويه من مطبوعات ومخطوطات نادرة جدا، وأخرى متنوّعة في علوم القرآن والتّفسير، والفقه، والسيرة، والتراجم والمعاجم، والحديث، والأدب، وعلوم الفقه، والجغرافيا، وحتّى العلوم الدّقيقة والثّقافة العامة، وبالتّالي أسهمت زوايا المنطقة علميا في ما يلي:

- تحفيظ القرآن الكريم للأطفال الصّغار، وكذلك الكبار مما ساعد على محو الأميّة، وحماية القرآن من النّسيان والضّياع والاندثار؛
- نشر العلم والمعرفة في أوسع مجالاته، واستطاعت الزّوايا أن تصنع أجيالا من العلماء الكبار والفقهاء، والقضاة، وكبار المفكّرين؛
- احتواؤها على مخازن ودواوين للكتب والمحفوظات العلميّة في مختلف أنواع العلوم والفنون والمعارف، ويرجع ذلك لاهتمام شيوخ وطلاب المنطقة بالعلم والتّعلّم، والنّقل والنّسخ للكتب، والتّأليف والجمع، والشراء وما إلى ذلك؛
- تعليم المرأة وإعطائها القدر الكافي ومكانة في نشاط الزّاوية على اعتبار أنّ تربيّة المرأة من الوجهة الرّوحيّة والدّينيّة والخلقيّة ستقدّم دعما كبيرا لما تحمله من مكانة في المحيط الأسري والمجتمعي؛
- اشراكها للمدرسة في تنميّة الحياة الفكريّة والعلميّة والثّقافيّة، ونشر العلم على العموم؛
- تمتّعها ببرامج تعليميّة والتّعليم المجاني، وإرسالها للطلبة في بعثات علميّة عبر جهات عديدة من الوطن.

الهوامش:

---

1 –يسلي مقران، الحركة الدّينيّة والإصلاحيّة في منطقة القبائل 1920م/1945م، ط2، الجزائر: 2012م، دار الأمل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص75.

2–باعزيز بن عمر، "الكلام عن إصلاح التّعليم بهذه الزّوايا..." مجلّة الشّهاب، ج2، ع2، دب: 1933م، دن، ص88.

3– نقلا عن/يسلي مقران، الحركة الدّينيّة والإصلاحيّة في منطقة القبائل 1920م/1945م، ص100.

4– طيّب جاب اللّه "دور الطّرق الصّوفيّة والزّوايا في المجتمع الجزائري" مجلّة معارف علميّة محكمة. الجزائر: 2013م ع14، جامعة أكلي محند أولحاج بالبويرة، ص141.

5– ينظر: المرجع نفسه.

6- ينظر: أبو القاسم سعد اللّه، تاريخ الجزائر الثّقافي 1830م/1945م، دط. بيروت: 1998م، دار الغرب الإسلامي.

7– طيّب جاب اللّه، دور الطّرق الصّوفيّة والزّوايا في المجتمع الجزائري، ص148.

8- المرجع نفسه، ص148.

9- المرجع نفسه، ص149.

10– يسلي مقران "الدّور الدّيني والثّقافي والسّياسي للمؤسّسات القرآنيّة في منطقة القبائل" ضمن أعمال ملتقى دور الطّريقة الرّحمانيّة في تعبئة وقيادة المقاومة الشّعبيّة بمنطقة القبائل يوميْ: 15و16 ديسمبر 2004م، مجلّة ثقافيّة إسلاميّة تصدرها تنسيقيّة زوايا ولاية تيزي- وزو بالتّعاون مع المركز الثّقافي الإسلامي، فرع تيزي- وزو. الجزائر: 2014م، عدد خاص، ع1 ص27.

11–محمّد محمدي "المساجد والزّوايا ببجاية في حفظ الدّين والفكر الصّوفي" مجلّة حوليات التّراث. جامعة سعيدة الجزائر: 2013م، ع13، ص96.

12- المرجع نفسه، ص97.

13–ترجمة الولي الصالح سيدي يحيى العيدلي، عن الموقع الإلكتروني: http //Alborj.blogspot.com، بتاريخ: 2016/04/02م.

14– مزيان أوستن "التّواصل العلمي والفقهي بين أفراد عائلة يحيى الزّواوي" ضمن أعمال الملتقى الدّولي حول: العالم الصّوفي يحيى الزّواوي المتوفى سنة 1215م، يوميْ: 7 و8 أكتوبر 2015م ببجاية وبرج بعريريج، عن الموقع الإلكتروني: http:// www. Gehimab.org ، ص43.

15–المرجع نفسه، ص45.

16–سعيد شريفي "زاويتا الشّيخ على أويحيى والشّيخ محند أمزيان البوخالفي ودورهما في الإصلاح والتّعبئة الرّوحيّة" ضمن أعمال ملتقى دور الطّريقة الرّحمانيّة في تعبئة وقيادة المقاومة الشّعبيّة بمنطقة القبائل يوميْ: 15و16 ديسمبر 2004م، مجلّة ثقافيّة إسلاميّة تصدرها تنسيقيّة زوايا ولاية تيزي- وزو بالتّعاون مع المركز الثّقافي الإسلامي، فرع تيزي- وزو. الجزائر: 2014م، عدد خاص، ع1، ص96.

17– المرجع نفسه، ص97.

18- الشّيخ بن يوسف النّذير بن سيدي محمّد "الصّحبة الرّوحيّة بين سيدي بلعمّوري بن يوسف هي السّبب في تأسيس زاويتنا زاوية سيدي بلعمّوري"، مجلّة الصّراط المستقيم، الكتاب الأوّل، دار تديكلت، الجزائر: 2013م، ص12.

أثر الحياة السياسيّة
في تباين تراجم الشعراء في العصر العبّاسي
بشّار بن برد ـ أبو نوّاس ـ المعرّي

د. محمد رضا خضري

ج. الشهيد بهشتي طهران ـ 2015

الملخص: تكمن جدارة وأصالة هذا البحث وقيمته العلّمية، في خوضه موضوع تباين تراجم الشعراء والجدل الدائر حوله وعلاقته المباشرة بالسياسة والحياة السياسيّة، وفي بيان الخلافات التي برزت على هامش هذا الجدل لتوضيح الحقيقية في ما يتعلق بأصحاب التراجم في هذا المجال.

ويتناول البحث القضايا الأساسيّة العالقة التي تدور في فلك تباين التراجم وأهمّها قضية السياسة وأثرها في الحياة الأدبية، وكتابة التراجم وأهمّ المؤثرات في كتابات أصحاب التراجم، وقضية تأثير الحياة السياسيّة على تباين ترجمة كلّ مِن بشّار بن برد وأبي نوّاس وأبي العلاء المعرّي.

ويستنتج البحث بأن سبب هذا التباين لا علاقة له بالحقيقة والواقع، بل إنّ أسباباً عديدة منها اضطراب الحياة السياسيّة، وتعدد المذاهب والأجناس والأعراب في ذلك العصر ساهمت في بروز هذا التباين.

Abstract : The freshness, the originality and the scientific value of this study stems from its subject matter that deals with the discrepancies apparent in poets` biographies and the dispute which surrounds these discrepancies and their direct relevance to politics and political life.

The study probes the essential cases that hang on the mentioned discrepancies namely the case of politics and its impact on literary life and on biography writings especially the writings of the writers of this very field, plus the case of political life influence on the differences in BashaarIbnBurd, Abu Nuwas, and Abu-l- Alaa` Almaarri`s biographies.

Finally this study concludes that the reasonable cause of these discrepancies has no relation with the factual biographical matter save other causes relate to political life turmoil and sectarian, ethnic conflicts contributed to the emergence of these discrepancies at the relevant period talked about in the study.

التمهيد : يكاد يمر ما يقارب قرن من الزمان على العالم الإسلامي حتى الآن حيث يمكن تسمية هذه الفترة بعصر الخضرمة الذي بات الناس فيه يحسون بمرارة التخلف وضرورة الاستيقاظ من سباته حيث بدت تباشير تبلور العديد من الرؤى والتيارات الفكرية والمذهبية الجديدة التي ظهرت إلى الوجود في ما بعد وتحديداً في مستهل العصر العبّاسي، وبدءاً من التيارات السياسيّة مروراً بالحركات الأصولية ووصولاً إلى النزعات القومية.

وقد ركز اهتمام كلّ واحد من هذه التيارات على إعادة صياغة جديدة من السلطة السياسيّة التي تضمن تحقيق التقدم المنشود من جهة، وإعادة المكانة التي كانت تحظى بها الأمة العربية والإسلامية في عصر النبي (ص) والخلفاء الراشدين من جهة أخرى، إلا أنّ العديد من الظروف والعوامل تضافرت لتجعل الاختيار صعباً وعسيراً أمام كلّ تيار من هذه التيارات. وإذا كنا نحاول التمييز بينها فليس ذلك إلا من قبيل التصنيف في سبيل الفهم، لأنّ هذه العوامل متداخلة ومتشابكة في ما بينها، ولعلّ الدكتور عزالدين إسماعيل أوجز الكلام في هذا المقام حيث يقول: إنّ العصر العبّاسي عصر معقد بالغ التعقيد، ومتداخل في الوقت نفسه تداخلاً مذهلاً وفي بعض الأحيان مربكاً، ومن ثم فإنّ فهم أي مكون من مكوناته بمعزل عن المكونات الأخرى لا يمكن أن ينتهي إلى تصورات كاملة أو دقيقة. فهناك - على سبيل المثال- الصراع بين الشيعة والعبّاسيين حول شرعية الحكم، وفي الوقت نفسه هناك الصراع بين المعتزلة وأهل السنة، لكن الشيعة أيضاً كانوا في صراع مع أهل السنة، دون أن يكون هناك أدنى وئام بين العبّاسيين (الطرف الثاني في الصراع الشيعي العبّاسي) وبين أهل السنة على مدى مائة عامّ من حياة الدولة [1].

وممّا زاد من صعوبة ذلك أنّ المسائل السياسيّة اتخذت طابعاً دينياً، إذ لم تتخذ الأحزاب الشكلّ السياسي البحت، بل اصطبغت بصبغة دينية قوية، وصار لكلّ حزب سياسي فرقة دينية، وأصبح الذين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً، وبدل أن يتصف الحزب باسم سياسي يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه اتخذ له اسما يدل على المذهب الديني الذي ينتمي إليه، كالشيعة والخوارج والمرجئة، وبدل أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد أخذوا يتحاجون بالكفر والإيمان والجنة والنار...ولو دققنا النظر مثلاً في مسألة كمسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن فالظاهرة أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتياً بحتاً، وإنّما منشؤها حكم الأحزاب بعضها على بعض، وإنّ الخلاف السياسي ساق تلك الأحزاب الإسلامية إلى صبغ الخلاف صبغة دينية وانساق المسلمون بعد ذلك إلى الخلافة في الفروع حتى تكونت من كلّ منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مر الزمان [2].

ولم يكن حظ الأدب قليلاً من هذه الحالة المربكة التي سادت العصر العبّاسي، إذ تأثر بها تأثيراً فادحاً خاصّة وأنّه كان ولايزال أداة التعبير لما يحدث في المجتمع الإنساني آنذاك، فليس من السهل فهم هذا الأدب إلا في إطار ذلك المصطخب الزاخر بصراعات العصر، وإذا أراد القارئ فهم شعر مدحي لأحد الشعراء دون العناية بما حدث وراء الكواليس فهذا أمر شبه المستحيل، فلا بدّ أن يعرف لم مدحه وبم كان المدح؟ إذ ليس في مقدورنا أن نتحدث عن صدقه أو كذبه في هذا المدح دون أن نجيب عن هذين السؤالين. ولكي نجيب عن هذين السؤالين لا بد أن تكون خريطة المجتمع بكلّ تفاصيلها وتعاريجها واضحة أمامنا.

ونحن لسنا بحاجة هنا إلى التعرف على أصول الأدب ومفاهيمه ومناهجه، ولكن الذي يعنينا هو أن نعرف أنّ الأدب لا يسمى أدباً إلا إذا اتصل بالحياة وعبر عنها، واستمد وجوده منها، والأديب لا يسمى أديباً إلا إذا تمثل

وقائع الحياة وامتزج بها واتحد معها، ثم عبر عنها ممزوجة بإحساسه وشعوره، وأن يبتعد عن الدوائر والمؤسسات التي تحاول ترسيم الأدب وتدجينه وتطويعه لخدمة مصالح وأهداف النظام السياسي القائم. والأدباء الذين تقطعت أسباب الصلة بينهم وبين الناس، فلا يعيشون إلا في ذواتهم، ولا يعبرون إلا عن أحاسيسهم وعواطفهم الفردية. والدولة أداة ضغط وإكراه وتقنين، بينما الأدب لا يطلب حاجة كما يطلب الحرية. وقد تنبه الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه " النابغة الذبياني " إلى شيوع هذه الظاهرة في الشعر العربي، حيث صور كيف أنّ شعراء العرب منذ النابغة قد اتخذوا شعر المديح وسيلة للتكسب والرزق، وبين في ثنايا حديثه الأضرار التي جرتها هذه الظاهرة على الشعر العربي [3].

الإشكالية : أثرت الحياة السياسيّة، في العصر العبّاسي من حيث تنوعها وتعددها في الخلاف في تراجم الشعراء ورواية أخبارهم. ويكاد يكون كتاب الاغاني لأبي فرج الاصفهاني أهمّ مثال على التراجم والروايات والأخبار المتناقضة ومن الواضح أن سبّب هذا التناقض ليس الحقيقة والواقع، بل هناك أسباب عديدة منها ما يعود إلى اضطراب الحياة السياسيّة، وتعدد المذاهب والأجناس والأعراب في ذلك العصر، فانحاز الرواة والمترجمون في خضمّ التغيرات في السياسة والسلطة إلى غير الواقع بل إلى ميولهم وأهوائهم، ومن هذه الأسباب أيضاً ما يتصل بطبقة الشعراء، وبنية الشاعر العقلية حيث يكون هنا للخيال حظّ كبير، وكذلك للعواطف، والشاعر ليس فقيهاً، وقديما قالت العرب: أعذب الشعر أكذبه.

الدراسات السابقة: وإذا كانت شخصية هؤلاء الشعراء قد حظيت بكثير من الدراسات المعاصرة لفنهم وشعرهم، كدراسة الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه مراجعات في الأدب والفنون، والدكتور نجيب البهبيتي في كتابه تاريخ الشعر العربي، ودراسة الأستاذ طاهر بن عاشور في

مقدمة ديوان بشّار بن برد والأستاذ إبراهيم عبدالقادر المازني في كتابه بشّار بن برد، والدكتور محمد النويهي في كتابه شخصية بشّار، والدكتور شاكر الفحام في كتابه نظرات في ديوان بشّار، والدكتور طه حسين في كتابه مع أبي العلّاء المعرّي في سجنه، والدكتور شوقي ضيف في كتابه العصر العبّاسي الأوّل، والدكتور مصطفى هدارة في كتابه اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، فإنّ الدارسين على اختلاف مناهجهم لم يبادروا بمعالجة مشكلّة أسباب تباين التراجم التي أثارتها مصادر السلف، وعلى الرغم من القيمة الأدبية الكبيرة لهذا الموضوع فأنّه لم يحظ بعنايتهم ولم يظفر ببحوث خاصّة فيه تجلى نواحيه وتكشف غوامضه، إلا أنّ الدكتور عبد اللطيف عمران ألقى بعض الضوء على هذا الموضوع في كتابه القيم أبحاث في الشعر العربي العبّاسي فجهوده قيمة ، ونحن على يقين أنّ المنهجية في البحث والموضوعية في الرؤية كلّها أمور تسعف الباحث في الوصول إلى آراء قريبة من الصواب.

السياسة وأثرها في الحياة الأدبية: إنّ كلّاماً كثيراً قد امتد في الأوساط العلّمية والأدبية حول مفهومي الأدب والسياسة والعلّاقة بينهما، وقد أنجز فلاسفة وعلماء أكاديميون وباحثون معنيون أعمالاً مهمّة حول المفاهيم، اشير هنا إليها بصفتها علامات أساسية، دون أن اقف عندها بالتفصيل، حتى لا يقع البحث في إطناب لا مسوغ له؛ وقد توسط المفكر البريطاني تيري ايجلتون (tiry iglitone) كثيراً من هذه الأعمال في الإشارات المتوالية إلى الأدب ومدى علاقته بالسياسة، وحصر الإجابة في تأكيده أنّ نظرية الأدب الحديثة جزء من التاريخ السياسي والأيديولوجي، وهي مرتبطة في المعتقدات السياسيّة والقيم الأيديولوجية، ولا تقوم على الجمال الخالص، وكلّ نقد أدبي هو في الأساس نقد سياسي [4]، وقد أدرك نجيب محفوظ هذا الارتباط بين الأدب وبين ما هو سياسي عندما قال:

ليس هناك حدث فني بل حدث سياسي في ثوب فني [5]، ويتطرف المعلم الأوّل أرسطو عند ما يصف الإنسان بأنّه حيوان سياسي بالفطرة [6].

وإذا نظرنا إلى إشكالية العلّاقة بين الأدب والسياسة نرى أنّ العلّاقة بين الطرفين هي علاقة تعارض أو تضاد في كثير من الأحوال، يحكمها الشك وعدم الثقة، وهي علاقة تداخل أو ارتباط في كلّ الأحوال، ففي الصورة الأوّلى تجد السياسة نفسها الرائدة والحاكمة على الإطلاق، فبينما الأدب هنا لا يرى نفسه أقلّ من ذلك، بل يزيد في دوره أو ديمومته وقيمته أحياناً على السياسة التي تحاول احتكار الريادة والقيادة وتوجيه الحاضر والمستقبل. وفي هذا السياق أكد أبو حيان التوحيدي على اتخاذ موقف الحيطة والحذر في التعامّل مع سياسة السلطان باعتباره الرجل الأوّل في السلطة، فنقل في الليلة التاسع عشرة من كتابه الإمتاع والمؤانسة حيث يقول: قال حميد بن الصيمري لابنه: اصحب السلطان بشدّة التوقي كما تصحب السبع الضاري والفيل المغتلم والأفعى القاتلة، واصحب الصديق بلين الجانب والتواضع، واصحب العدو بالإعذار إليه، والحجة إليه في ما بينك وبينه، واصحب العامّة بالبر والبشر واللطف باللسان [7].

وفي الصورة الثانية فلا بدّ من وجود العلّاقة والارتباط بينهما، ألم يجعل ابن خلدون نصف أمر السلطة لأهل السيف والنصف الثاني لأهل القلم؟ فقد كتب في مقدمته أنّ " السيف والقلم كلّأهمّا آلة لصاحب الدولة"، وأضاف أنّ الحاجة في أول الدولة إلى السيف أشدّ من الحاجة إلى القلم " لأنّ القلم في تلك الحال خادم منفذ للحكم السلطاني". أما في آخر الدولة حيث تضعف " تحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف". بينما في وسط الدولة يتراجع السيف لصالح القلم لأنّ أرباب الأقلام يصيرون آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه... [8].

ومن خلال بحثنا هذا نجد أنّ الأدباء والشعراء في موقفهم تجاه السلطة يصنفون في ثلاث فئات: الأوّلى: أديب صاحب الرؤية الذي يدافع عن الحق وقضايا الإنسان، أملاً منه في تحقيق العدل وتراجع الظلم، ولعلّ الشعراء الصعاليك الذين ناضلوا لأجل الإنسانية خير مثال على هذه الفئة، والثانية: وهو الأديب المنحاز للسلطة الذي يسوغ أعمالها السياسيّة وممّارساتها الإدارية، وقد يلجأ أهل هذه الفئة إلى المداراة أو الصمت أحيانا، والدافع الأساسي وراء علاقته بالسلطة ليس إلا المصالح والمنافع الشخصية، وقد أطلق جان بول سارتر على هذه الفئة اسم" المثقف المزيف " واعتبرها العدو الألد للمثقف [9]، والثالثة: وهو الأديب الملتزم بحزب شمولي، أو نظرية ثابتة في السياسة، كان قد أعلن انحيازه لها، بل لعلّه قيدّ نفسه بالنظرية وهو يحلم بتطبيقها.

كتابة التراجم: تعد كتابة التراجم من أهمّ الأعمال الأدبية التي تهتم بتدوين التراث الإنساني، وقد تطور هذا النوع من الكتابة عبر مختلف العصور الأدبية، وحسب اختلاف الأقطار الإسلامية منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، وربما لا نجد تعريفاً جامعاً مانعاً أو إطاراً جاهزاً يستقر في ظلاله هذا الفن ولا يتجاوزه إلى غيره.

وكتابة التراجم تعني بتعريف الرجال وذكر نشأتهم وأخبارهم والحديث عن مؤلفاتهم ومآثرهم العلّمية، وخصائصهم النفسية، ومكانتهم الاجتماعية، وكذلك التعرّف على كثير من القيم الفكرية والثقافيّة والاجتماعيّة للعصر الذي عاشوا فيه.

ومن أشهر كتب التراجم في هذا المجال كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (ت 231هـ)، والشعر والشعراء لابن قتيبة (276هـ)، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (356هـ)، وطبقات النحويين واللّغويين للزبيدي (379هـ)، ومعجم الشعراء للمرزباني (384هـ)،

ويتيمة الدهر للثعالبي (429هـ)، والذخيرة لابن بسام الشنتمري (524هـ)، ونزهة الألباء لابن الأنباري (577هـ)، و معجم الأدباء لياقوت الحموي (626 هـ)، وإنباه الرواة للقفطي (646هـ)، وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي (764هـ)، والوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (764هـ)، وبغية الوعاة للسيوطي (911هـ)، ومن أهمّ كتب المعاصرين في هذ المجال كتاب الأعلام للزركلّي.

ويختلف منهج المترجمين في تقديم كتاباتهم بحسب الأشخاص والأماكن والعصور، حيث هناك سمات عامّة، وعناصر مشتركة يعتمدون عليها ويستغلونها في كتابة تراجمهم.

وممّا لا شك فيه أنّ هناك علاقة وثيقة بين فن الترجمة وحركة التأليف، بحيث ينظر إليه على أنّه حلقة من أهمّ حلقات هذه الحركة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمؤلّفات القدماء الذين عُنوا بتدوين تراجم الصحابة، وطبقات المحدثين لما لذلك من صلة بأصول الدين والتشريع الإسلامي، ثم امتد هذا الاهتمام إلى العناية برواية اللّغة والأدب، فتعددت حلقاته، واتّسعت حتى شملت أجناساً من طبقات الرّجال والنساء من كتّاب وشعراء، ولغويين ونحويين، فظهرت الكتب المصنّفة في تراجم الشعراء، والكتب المصنّفة في تراجم اللّغويين والنحاة، والكتب المصنّفة في تراجم الأدباء عامّة [10] .

وما إن نصل إلى العصر العبّاسي حتى نجد أن الدولة قد ازدادت اتساعا وأن الصلات بين العرب وغيرهم من الأمم الأخرى قد ازدادت بدورها أيضا نتيجة اتصالهم المباشر بغيرهم من الشعوب المجاورة، فقد فتح العرب عيونهم على آفاق جديدة من الحضارة والثقافة في هذا العصر لا عهد لهم بها، لقد أدرك العبّاسيون أن الترجمة أحد عوامل ازدهار الثقافة، فشجعوا عليها ودفعوا العلّماء والكتاب للاهتمام بهذا التيار، وأشرق صبح جديد في

حياة الترجمة كانت شمسه دولة بني العبّاس، وتتجلى ذروة حركة الترجمة أيام المنصور (136- 158 هـ) والرشيد (170 – 193 هـ) والمأمون (198- 218هـ) فقد حقّقوا رواجاً لحركة الترجمة لم تشهده العصور السابقة وإذا عقدنا مقارنة بين عصر بني العبّاس وما قبله يتبين لنا رجحان كفّة هذا العصر من حيث ازدهار الترجمة فيه ووصولها الى مستويات متقدّمة حتى أصبحت علما مستقلا [11].

أهمّ المؤثرات في كتابة التراجم: وقد عاش الناس في هذا العصر في امتزاج وتوليد بين مختلف العناصر والأجناس، وفي صراع شديد بين الآراء والمذاهب، وقد انعكس كلّ ذلك في صنوف الأدب شعراً ونثراً، وكان لشعرائنا بشّار وأبي نوّاس وكذلك أبي العلّاء المعرّي حظّ كبير في تصوير بيئتهم على مختلف حياتهم، حيث غدت آثارهم مصادر أساسية لدراسة البيئة العبّاسية التي يصح فيه القول: إنّ الحياة العبّاسية كانت عبارة عن مسجد وحانة، ومتهجد وزامر.

إنّ نظرة أصحاب التراجم إلى الشعراء وإلى حياتهم ليست واضحة بشكلّ كاف بحيث يمكن نسبتها إليهم بصورة جازمة، إذ يبدو أنّهم لا يعبرون عن وجهة نظر شخصية محدّدة في هذا الموضوع، لربّما كان للحياة السياسيّة واتجاهاتها أثر في هذا الموقف من الشعراء بصورة خاصّة لا سيّما إذا علمنا أنّ الشعراء كانوا يقترنون عادة بغير العرب، وبالفرس بصورة خاصّة، ونحن هنا نأتي إلى ترجمة كلّ واحد من هؤلاء ومعالجة الإشكالية لديهم.

ورغم ما كان أصحاب التراجم يبذلونه أحياناً من التحري والدقة، فإن التراجم كانت تتعرض لصدمات تكاد تكون أساسية وفي مقدمتها الأخطاء التي تلحقها بسبب التحريف، وكذلك ممّارسة الضغوط من قبل الحكام والخلفاء والسلاطين والسياسيين بشكلّ عامّ.

وقد تم ترتيب توالي ذكرهم وفق معيار الزمن حيث كان قدم سنة الوفاة هو الذي يقدّم ذكر الأديب على من يليه وكانت البداية مع بشّار بن برد أحد الشعراء المخضرمين الّذين أدركوا نهاية الأموية، وعاشوا بقية حياتهم في ظلّ العبّاسيين، والختام مع أبي العلّاء.

بشّار بن برد: كانت شخصية بشّار ولا تزال موضع خلاف وجدل بين الأوساط العلّمية والأدبية، فالخلاف مستمر في عدد سنوات عمره، وفي سنة وفاته، وأسباب وفاته، وهل ولد أعمى أم بصيراً؟ وفي إيمانه أو زندقته، وكذلك في قيمة شعره. وأما المتّفق عليه في أمر شخصية بشّار فنشير إليه هنا بالإيجاز: هو بشّار بن برد بن يرجوخ بن أزدكرد بن شروستان فارسي الأصل من طخارستان (غربي نهر جيحون) ونسبه يرجع إلى امرأة "عقيلية"، نشأ في البصرة وقدم بغداد، واتهم بالزندقة فمات ضرباً بالسياط، ودفن بالبصرة [12]. وقد ولد بشّار أعمى جاحظ الحدقتين مجدور الوجه ضخم الجسم [13].

ومن الصّعب تحديد سنة ولادة بشّار بشكلّ واضح ودقيق، خاصّة وأنّه كان من الموالي أيام بني أمية، إذ لم يكن لهم شأن في أوجه الحياة كافة، ولذلك نرى طاهر بن عاشور ذكر في مقدمة تحقيق ديوانه ودون سند أنّ مولده كان سنة 96 تقريباً [14]. وأما ما يزيد الأمر لبساً فهو الخلاف المذكور لدى القدماء في سبب وفاته، وتحديد سنة هذه الوفاة، وفي عدد السنوات التي عاشها، فذكر ابن المعتز في طبقاته قائلاً: كانت وفاته سنة سبعة وستين ومائة، وقيل سنة ثمان وستين ومائة [15].

وكما كان النقاد لم يتفقوا على سنة وفاة بشّار فأنّهم أيضاً لم يتفقوا على سبب وفاته، حتى إنّ أبا الفرج الإصفهاني نقل أربع روايات متضاربة في هذا الشأن، وذلك على النحو التالي: أنّه قتل لهجائه الخليفة المهدي، كما ينقل خبراً يجعل سبب قتل بشّار هجاءه والي البصرة صالحاً

بن داوود أخاً يعقوب بن داود وزير المهدي، وكذلك ينقل أنّه قتل لفجوره ومجونه، وفي الخبر الرابع والأخير ينقل بأنّه قتل مظلوماً [16].

وهذا التباين في الرأي لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا، أما بالنسبة إلى عقيدة الرجل، فمن النقاد من نظر إليه على أنّه فاجر زنديق جنى على نفسه كما يذهب إلى ذلك العقاد في مراجعاته [17]، ومنهم من يدافع عنه، ويبعد عنه تهمة الزندقة كالأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني الذي رأى أنّ أقوال بشّار في المجون والعبث لا تقترن بالأفعال، حيث قال: وجملة القول أنّ تهمة الزندقة إنّما جاءته ولصقت به، في ما أرى، من طول لسانه، على الأكثر دون فعله [18].

وقد حاول الكثير من النقاد والباحثين أن يكشفوا النقاب عن مشكلّة أخرى تضاف إلى الخلاف والتساؤل حول شخصية بشّار، وهو هل ولد بشّار أعمى أم أنّه ابتلى بالعمى بعد زمن من ولادته؟ إذ زعم ابن المعتز أنّ بشّارا كان كفيفاً قبل موته بأربعين سنة [19]، بينما يروى أبو الفرج الإصفهاني خبراً يحسم الخلاف، حين يذكر قول الأصمعي وهو يؤكّد أنّ بشّار ولد أعمى فما نظر إلى الدنيا قطّ [20].

ولم تكن شخصية بشّار وحدها هي المجال الوحيد الذي ظهر فيها الخلاف بين الباحثين والدارسين والنقاد وإنّما كان المجال الشعري كذلك من أبرز المجالات التي ظهر فيها الخلاف، حيث يختلف النقاد في جمع أشعاره، وفي قراءة بعض أبيات شعره. فنحن لا نجد أحداً من القدماء تحدث عن ديوان بشّار، وها هو ابن النديم يقول في هذا المضمار: ولم يجتمع شعره لأحد، ولا احتوى عليه ديوان، وقد رأيت منه نحو ألف ورقة في الصفحة منها مقدار عشرين سطراً، وقد اختار شعره جماعة [21].

وهذا الكلام إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أنّ ما يتداول بين الناس حول ديوان بشّار، لا يمكن أن تكون هي مجموع شعر بشّار أبداً [22]، ومن أهمّ الأسباب التي اراها هي: أنّ بشّار نظم شعراً كثيراً جداً بحيث يصعب على مؤرخي الأدب ورواته أن يجمعوا وينقلوا ما تفيض به قريحته، وهذا ما يؤكده أبو الفرج الإصفهاني حيث يقول: أطبع الناس بشّار والسيد وأبو العتاهية، وما قدر أحد على جمع شعر هؤلاء الثلاثة لكثرته [23].

ولم يقتصر التباين على مجال شخصية بشّار ومجال شعره فحسب، بل لقد تجاوز كذلك إلى الجدل حول القيمة الفنية لشعره، حيث اختلف الناس في تقيمهم منذ زمن بعيد والتمسوا في سبيل ذلك مسوغات لآرائهم، ولعلّ وجود الإسفاف وكثرة الألفاظ العادية المكشوفة في أشعاره خير دليل على ذلك، ألم يقل بشّار:

ربابة ربة البيت ❖❖❖❖ تصب الخل في الزيت

لها عشر دجاجات ❖❖❖❖ وديك حسن الصوت [24]

ولكن للدكتور عبد اللّطيف عمران رأي آخر حول هذا الموضوع حيث لم يعتبر هذه المشكلّة في شعره مشكلّة كبيرة أساسيّة، لأنّنا نجد هناك الكثير من القصائد الرائعة في أشعاره والتي تعد من عيون الشّعر العربي وتكاد تحجب عيوب شعره وشخصيته و كان بشّار معتداً بشعره واثقاً من فنّه ومن ذاته الإبداعية فكان يقارع الحجّة بالحجّة [25].

وأما السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا، فهو لماذا كلّ هذه التناقضات والخلافات حول حياة هذا الشاعر؟ فهل كان الشاعر خارجاً عن سربه؟ وما الّذي كان يميزه عن سائر الشعراء حتى تأخذ عليه وابل من النقد والشكوك ؟ وللإجابة على السؤال علينا أن نتوقف عند بعض الملاحظات الأساسيّة:

أولاً: إنّ على رأس المشكلات التي تواجه الباحث عند التعرض لحياة بشّار، مسألة قد تبدو غريبة بعض الغرابة، فليست هي في تلاعب أيدي أصحاب التراجم والكتّاب ولاهي في اضطراب الروايات التي نقلت عنه، وإنّما هي مشكلّة ساعدت على كلّ هذه الأمور معاً وسهّلت مهمّة المتلاعبين تلك هي تنشئته القاسية والصعبة التي مرّ بها، حيث أحس منذ نعومة أضافره بالولاء وأبوه كان طياناً وأخوه جراراً والأهمّ من كلّ ذلك أنّه لم يؤت حظاً من الجمال، وهذه كلّها أمور خلفت في نفسه ألماً وحقداً وأثارت فيها المرارة والسخط.

ثانياً: طريقة بشّار في نظم الشعر مسؤولة عن تسهيل مهمّة التدخل في أمر أشعاره التي نظمها والقصائد التي طلع بها على جيله بشتى الموضوعات وشتى الآراء والأقوال، فمن جملة غرائب بشّار في قول الشعر، التي يقر هو نفسه بها، ما قام به هو باستجابة عواطفه الشعبية واقترابه في شعره من أبناء الشعب لغة وعاطفة [26]، أو الانتقال من قصيدة النخبة إلى قصيدة الشعبية.

ثالثاً: كان بشّار مولعاً بالهجاء المكشوف والسخرية اللاذعة، وكذلك كان قادراً على خلق الصورة الفنية التي قد لا يرضى عنها الذوق، والسبب في ذلك أنّ بشّاراً كان يعاني من آفة العمى التي زرعت بدورها مشاعر السخط والغضب في نفسه على الدنيا ، زد على ذلك نشأته في البصرة مركز الهجاء والهجائين حيث موطن النقائض بين الأخطل وجرير والفرزدق.

رابعاً: انتماؤه إلى طائفة شعراء الشعوبية المتميزين، وإذا أضفنا إلى هذا إسرافه في الغزل والمجون، خاصّة وأنّ الخصومة السياسيّة بين الأمويين والعبّاسيين في ذلك العصر هيّأت أرضية خصبة لتوجيه الاتهامات، فقد كان كلّ فريق منهم يعمل على إشاعة النقائض والمثالب للفريق الآخر

ولو عن طريق الاختلاف والادعاء، وكان المجون والزندقة من هذه النقائض التي يذم كلّ فريق بها الفريق الآخر.

خامساً: لقد قاد بشّار بن برد حركة تجديدية تحريرية في الشعر العربي والتي عرفت في ما بعد باسم حركة المولدين أو المحدثين، وقد اعتبر الجاحظ بشّاراً أطبع شعراء المولدين [27]، وقبل الجاحظ كان الأصمعي قد فضّل بشّاراً على شعراء زمانه [28]، ولذلك كان من الطبيعي أن يختلف عن الشعراء الذين سبقوه والذين عاصروه، ومن هنا امتاز فن الشعر عند بشّار بميزات تفرده عن غيره، وأهمّ تلك الميزات وأقواها نزعته القوية نحو الصنعة الشعرية عامّة، ونحو البديع خاصّة، وقد أيد صاحب زهر الآداب هذا الكلام حيث يقول: وكان بشّار أرق المحدثين ديباجة كلام، وسمى أبا المحدثين لأنّه فتّق لهم أكمام المعاني ونهج لهم سبيل البديع فاتبعوه [29]. وتوقف الدكتور مصطفى هدارة عند تفاصيل هذا الموضوع قائلاً: فالواقع إنّ فنّ بشّار الحقيقي الذي استحق من أجله أن يكون رأس المحدثين في البديع يكمن في صنعته الشعرية المعنوية أو في الصورة الشعرية التي عليها المعول الأوّل في ناحية الشكلّ في الشعر. والحقيقة أيضاً إنّ الصورة الشعرية عند بشّار قد بلغت حداً كبيراً من الروعة لاحتوائها على تفاصيل دقيقة واستقصاء صاحبها لعناصر التجسيم والتصوير [30].

وبعد كلّ الذي قدمناه نستطيع أن نخرج بنتيجة هي أنّ لكلّ هذه الأمور بشكلّ أو بآخر أثر بين في بروز أو حدوث خلل في ترجمة حياة الشاعر، ويمكن القول أنّها كانت نتيجة حتمية للمواقف المثيرة للجدل التي اتخذها بشّار في حياته، والتي تعتبر ترجمة حقيقية لهذه المواقف. زد على ذلك الاضطرابات السياسيّة التي ساقت الشاعر نحو الاتجاه الذي يتطلب التلوّن والتناقض أحياناً، ومن هنا لا بدّ من الاعتراف أولاً بأثر الحياة السياسيّة في بنية قصيدة بشّار ومعانيها، فمذهب بشّار الشعري أيام بني

أميّة يختلف عن مذهبه أيام بني العبّاس، فقد تغيرت معاني شعره من أثر البداوة والجزالة والخشونة، إلى أثر الحضارة والرقّة والنعومة، وثانياً هناك استغلال سياسي ذكي من قبل الشاعر لتقلب الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي عاشها، فموقفه السياسي أيام بني أميّة يختلف كلّ الاختلاف عن موقفه السياسي أيام بني العبّاس، فقد تغيّرت معاني شعره من الإشادة بسلطة الأمويين إلى الاعتراف بأثر الفرس في الحضارة الاسلامية وغناء ثقافتهم وعراقة أصولهم وكذلك بالإشادة إلى الانفتاح السياسي الذي أطلقه العبّاسيون آنذاك.

<u>أبو نوّاس :</u> أبو نوّاس كبشّار من شعراء الموالي يسمى الحسن بن هانيء بن عبد الأوّل بن صباح الحكمي، شاعر العراق في عصره ولد بالأهواز ونشأ بالبصرة وكان أبوه جندياً من جند مروان بن محمد آخر ملوك الأمويين، وقد التقى بأمه جلبان فأحبها وتزوجها وأنجب منها طائفة من البنين منهم أبو نوّاس وأبو معاذ، ورحل شاعرنا إلى بغداد فاتّصل فيها بالخلفاء من بني العبّاس [31].

شأن البحث في حياته، شأن البحث في حياة بشّار بن برد، حيث الخلاف بين النقاد والدارسين في سنتي ولادته ووفاته وفي أسباب وفاته والخلاف أيضاً في تدينه، قيل أنّه مؤمن وعلى علم بالفقه والتفسير وقيل أنّه زنديق فاسق ينكر القضاء والقدر والبعث والنشور وخاصّة في إبّان حياته.

فنحن نجد أنفسنا أمام باقة من التساؤلات الخلافية، وترك باب التساؤل مفتوحاً لا يعني غياب الجواب، بقدر ما يعني الموضوعية واستمرار المسألة حية حاضرة في العقل. ولعلّ بعث التساؤلات وتجددها سر من أسرار الأعمال الإبداعية الكبيرة للشخصيات الإبداعية الخالدة بحسب ما يذهب إليه الدكتور عبد اللطيف عمران في كتابه أبحاث في الشعر العربي [32].

لقد اضطربت روايات المؤرخين في أصل أبي نوّاس ونسبه، فيذهب بعضهم [33] إلى أنّه قحطاني يرجع نسبه إلى سام بن نوح، وعلى هذا فهو منحدر من أصل عربي. وذهب آخرون من القدامى والمعاصرين إلى أنّه كان من الموالي، ولم يكن يوماً عربياً وهو فارسي الأب والأم، ويؤيد هذا الرأي ابن المعتز في كتابه طبقات الشعراء [34]، وابن خلكان في وفيات الاعيان، حيث يقول في نسبه: هو أبو علي الحسن بن هانيء بن عبد الأوّل بن الصباح المعروف بأبي نوّاس الحكمي الشاعر المشهور كان جده مولى الجراح بن الحكم والي خراسان، ونسبه إليه، ومن المعاصرين الدكتور شوقي ضيف يذهب إلى أنّه فارسي الأب والأم أيضاً [35].

كما اضطربت الروايات في سنة ولادته ووفاته، يكاد يكون ابن المعتز من أوائل الذين نقلوا سنتي ولادة ووفاة الرجل ومدة حياته على وجه التحديد وهو يقول: ولد بالأهواز بالقرب من الجبل المقطوع المعروف "براهبان" سنة تسع وثلاثين ومائة، ومات ببغداد سنة خمس وتسعين ومائة، وكان عمره خمساً وخمسين سنة، ودفن في مقابر الشونيزي في تل اليهود، ومات في بيت خمارة كان يألفها [36].

وإذا تأملنا في هذه الرواية لا نتردد في الحكم بأنّها غير صحيحة وتحمل في طياتها شكوكاً وريباً، فالشاعر عمّر إلى ما بعد مطلع 198 هـ تلك السنة التي مات فيها الخليفة الأمين ورثاه الشاعر، أما موته في بيت خمار فمشكوك فيه لأسباب منها وجود عدد من الروايات التي يذكر أصحابها عيادتها الشاعر في آخر أيامه، ونظمه مقطعات في العفو والزهد والمغفرة [37].

والاضطراب الأخير يرجع إلى مجالس أبي نوّاس وطبيعة علاقاته مع معاصريه، والمعروف أنّ شاعرنا كان يختلف إلى مجلس والبة بن حباب ليتعلم نظم الشعر وليكتسب ملكته، وليصل من ذلك كلّه إلى التصرف في المعاني وتوليدها، وهو يجتمع معه أحياناً على الشراب ويستمع إلى

ما يتناشدونه من الأشعار. كما كان يختلف إلى مجالس علماء الكلام كالنظام وأكدّ الجاحظ هذا فروى أنّ الشاعر بدأ متكلّماً ثم انتقل إلى نظم الشعر[38]. كما كان يتردد إلى مجلس أبي عبيدة أحد رواة الشعر والمؤلفين. وقد أسرف المؤرخون في وصف شاعرنا بالتهتك والخلاعة وانضمامه إلى عصبة المجان وقالوا فيه بأنّه لا يستفيق من سكر حتى يدخل في معصية أخرى، متنقلاً بين جارية وغلام مجاهراً بارتكاب المحرمات وبالتمرد على أركان الإسلام. وقد أثار الدكتور عبد اللطيف عمران تساؤلاً في هذا الصدد قائلاً: إنّ أوقات الجدّ وطلب العلّم في حياة أبي نوّاس هي أطول من أوقات المجون واللّهو، لكن كيف يكون الرأي حين الاطلاع على شعره غير القليل في العبث واللهو والتمرد على التقاليد والاعراف؟ فهل شخصيته الذاتية والإبداعية جمعت بين المتناقضات؟ أم أنّ تجربته كانت رحبة واسعة تقوم على التسامح والحرية وعلى الزهد والمجون، وعلى القديم والمحدث؟ [39]. لن نمضي في نقل مسائل الخلاف في هذا المجال فهي كثيرة، ولا يكاد ينتهي الحديث فيها، وللنظر في بعض الملاحظات الأساسيّة للإجابة على هذه الشكوك.

أولاً : وليس من شك في أنّ افتنان أبي نوّاس في وصف الخمر الذي سيطر عليه في كلّ ما كتب هو الذي أبرز مكانته في تاريخ الشعر العربي، وجعله بحق أستاذ فنّ الخمرية في الشعر العربي غير مدافع سواء من حيث الكميّة أو من حيث الكيفية، حسب تعبير الدكتور شوقي ضيف[40]. فلطول معاشرته لوالبة بن حباب وتردده على مجالسه واستماعه إلى ما يروى هنالك من الشعر أثر قوي لا يمكن نكرانه، حيث دفع بأبي نوّاس إلى أن يكون واحداً من اولئك الشعراء الذين مارسوا اللذّة والسعي إليها، والإسراف في طلبها ومن هنا نجد في بعض شعره الذي يدعو فيه إلى هذا الإسراف وإن أدّى إلى المعصية حيث يقول:

تكثر ما استطعت من الخطايا ❖❖❖❖ فإنّك بالغ ربا غفوراً
ستبصر إن وردت عليه عفوا ❖❖❖❖ وتلقى سيدا ملكا كبيرا
تعض ندامة كفيك ممّا ❖❖❖❖ تركت مخافة النار السرورا [41]

وممّا لا شكّ فيه أنّ موقفه هذا من الخمر ينعكس سلباً على الشاعر وعلى شخصيته، وذلك لسبب بسيط لأننا نعيش داخل المجتمع الإسلامي الذي لا يرى أي مجال للدفاع عن الخمر بل يعتبره من المحرّمات، فهل يترك هذا الموقف في مجتمع كهذا أن يأخذ مجراه، وأن يمرّ مرور الكرام دون عقاب ولوم أو دون أيّ رد فعل جماهيري وشعبي وخاصّة من قبل الملتزمين منهم، ولعلّ عدم اهتمام الكثير من المؤرّخين والنقاد، وكذلك اضطراب الآراء حول ترجمة وحياة أمثال هؤلاء الشعراء، هو أمر طبيعي ويعتبر أقل عقاب لشاعر يعيش في مثل هذه المجتمعات التي تتصّف بالصبغة الدينية والإسلامية.

ثانياً: لا غرابة عندما نجد الشاعر أبا نوّاس يدافع عن اتجاه الغزل بالمذكر لأنّه كان منجرفاً فيه إلى جانب الأمين الخليفة العبّاسي. وعلينا أن لا ننسى أنّ الغزل بالمذكر لم يكن معروفاً في العصور السابقة وأغلب الظن أنّ شيوع الخمر وحاناتها في هذا العصر كان يقضي بأن يستخدم فيها كثير من الغلمان الفرس الذين يمتازون بجمال القسمات، ودقة الملامح وصفاء العيون، ممّا يزيد في جمال المجلس، ويضفي عليه بعض السحر والفتنة. وأما في تعليل هذه الظاهرة فيقول الدكتور السيد أحمد خليل: وربّما كانت من آثار امتزاج الحضارتين العربية والفارسية إذ كان الفرس يتخذون الغلمان لهذا الغرض ويختارونهم على النحو من الملاحة والجمال ليشاركوا في تمام المتعة بالخمر ومجالسها، وشرابها وربّما كان هؤلاء الغلمان يشاركون في الرقص، والغناء ودقّ الدفوف إلى جانب الجواري والقيان [42]. ويكاد يكون أبو نوّاس أول شاعر أضفى على الخمرة معطيات التمازج الثقافي ونتائج نشاط علم الكلام والترجمة، وأصبغ

عليهما صفات وخصائص من خارج حقليهما الدلالي الذي عهده الناس من قبل [43].

ومما لا شك فيه أنّ شيوع هذا الاتجاه الجديد في الشعر العربي غير مرحب به، حيث أثار قلقاً وانزعاجاً بين كافة أبناء الشعب الذي يعيش في مجتمع إسلامي يؤمن بالقيم الأخلاقية والإنسانية، وبالنظر إلى كراهة المجتمع وتنفره من هذه الظاهرة الماجنة التي تخالف طبيعة الذوق البشري السليم لم نجد لها الاستمرار والانتشار في ما بعد.

ثالثاً: فإنّ مقارنة يسيرة بين هاذين الشاعرين توحي بأنّهما يفيضان من معين واحد من حيث السهولة والسلاسة في التعبير ومن حيث الدعوة إلى التجديد في عمود الشعر وأنّهما جهرا بهذه الدعوة التي كانت تتردد في نفوس كثير من الشعراء الذين ضاقوا بالتقليد وقد أحسوا أنّه لم يعد يلائم تلك الحضارة الجديدة بما جاءت به من ضروب الترف وألوان الفتنة. وبالنظر لتقارب المواضيع التي أشرنا إليها آنفاً نستنتج بأنّ أي حكم يصدر على أحدهما فهو يشمل الآخر.

<u>أبو العلّاء المعرّي</u>: هو أحمد بن عبد الله بن سليمان، التنوخي المعرّي، شاعر وفيلسوف ولد سنة 363هـ، ومات في معرة النعمان سنة 494هـ بعد أن مرض ثلاثة أيام ومات في الرابع، ومعرة النعمان بلدة بالشام بالقرب من حماة وشيزر، وهي منسوبة إلى النعمان بن بشير الأنصاري، أصيب بالجدري صغيراً فعمي في الرابعة من عمره، وقال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة، وانتقل إلى بغداد سنة 398، ولما مات وقف على قبره 84 شاعراً يرثونه [44]. سمى نفسه "رهين المحبسين" للزومه منزله ولذهاب عينيه.

ينحدر أبو العلّاء من أسرة عرفت بحسن السيرة، وبالتقدم في الفقه والقضاء والعلّم والأدب، وقد رسم لنا ياقوت الحموي هذه الناحية من حياته

خير ترسيم، حيث يقول: وكان في آبائه وأعمامه، ومن تقدم من أهله وتأخر عنه، من ولد أبيه ونسله فضلاء، وقضاة وشعراء [45].

يبدو الاضطراب في شخصية المعرّي وفي مذهبه وفي آثاره واضحاً من كتب التراجم التي وصلتنا، ومن الصعب أن يفصل الباحث بين الآراء المختلفة برأي وثيق وجاد، فمن أمثلة ذلك:

أولاً : من الصعوبة بمكان قبول خبر سفره إلى بغداد ولقائه الخليفة القائم بأمر الله، وما جرى بينهما حول شعر المتنبي، وذلك لسببين اثنين:

أولهما: لم نجد تصريحاً للمعري حول زيارته بغداد ولقائه بالخليفة، ثانيهما: إنّ القائم بالله وصل إلى الخلافة بعد مغادرة المعرّي بغداد بعشرين عامّا بعد القائم بين عامّي(422 – 467)، يقول ابن خلكان : دخل المعرّي بغداد سنة 398 هـ ودخلها ثانية سنة 399هـ وأقام فيها سنة وسبعة أشهر، ثم رجع المعرة ولزم منزله وشرع في التصنيف، وأخذ عنه الناس وسار إليه الطلبة من الآفاق، وكاتبه العلّماء والوزراء وأهل الأقدار، وسمى نفسه "رهين المحبسين" للزومه منزله ولذهاب عينيه. وما ينقله دولة شاه في كتابه تذكرة الشعراء من أنّ المعرّي قصد الخليفة لينشده، وله أماديح فيه، وأنّ الخليفة كان يستهزأ به، ويضحك وأركان دولته به، غير صحيح [46].

والجدير بالذكر أنّ المؤرخين لم يبينوا أغراض رحلته تلك ولكنهم أشاروا إلى أنّها كانت بهدف طلب العلّم والسياحة والحرص على الشهرة بمدينة السلام، ويشير البعض بأن هذه الأمور تمت بسبب فقره وطلبه الغنى، ولكن القفطي والذهبي ينصان على أنّ عامّل حلب كان قد عارض

أبالعلّاء في مواقف له، فانتقل إلى بغداد شاكياً متظلماً، وقد يكون الاضطراب السياسي في الشام آنذاك أحد الأسباب التي أخرجته وبغضت إليه المعرة فتركها ليقيم ببغداد.

ثانياً: ويكاد يكون التباين والاختلاف حول معتقده وزندقته وإلحاده من أهمّ الشكوك والاضطرابات التي جاءتنا حول هذا الأديب والشاعر الفيلسوف، ويبدو لنا أنّ هذه الظاهرة حول هذا الموضوع غير جديد، حيث تعرض له كبار الكتّاب والأدباء والمؤرخون والنقاد من القدامى والمعاصرين له، وهذا هو ياقوت الحموي ينقل لنا أن تلميذه أبا زكريا التبريزي حينما سأله المعرّي ما الذي تعتقد؟ أجاب التبريزي، فقلت في نفسي اليوم أقف على اعتقاده، فقلت له: ما أنا إلا شاك، فقال: هكذا شيخك [47]. ومن المحدثين الذين يشكون في عقيدته الدكتور طه حسين في رسالته الدكتوراه حول المعرّي، إذ يتهمه بالشك والحيرة والارتياب والزندقة، وعلى الرغم من الآراء المتطرفة للدكتور طه حسين التي ذكرها حول المعرّي إلا أنّه يقول: "إن أبا العلّاء قد هداه عقله إلى أن لهذا العالم خالقاً، وإلى أن هذا الخالق حكيم. لا يشك في ذلك، أو على الأقل لا يظهر فيه شكاً... وهو إذا تحدث عن هذا الخالق الحكيم تحدث عنه في لهجة صادق يظهر فيها الإخلاص واضحاً جلياً. ولكنه عاجز عن فهم هذه الحكمة التي يمتاز بها هذا الخالق الحكيم". [48]

ولعلّ الدكتور عبد اللطيف عمران أكثر صواباً في رأيه حول إيمان الرجل حينما قال: إنّ إيمان المعرّي مقترن بالعقل أولاً وقائم عليه، ولهذا أسباب تعرف من طبيعة الحياة الدينية أيام المعرّي، إذ كثرت الروافد وتعددت الاجتهادات وتنوعت، وصار البحث في الفقه والاجتهاد والتفسير في

أوجه في وقت ضعفت فيه الأمّة وخارت قوى حكامها فهانت النفوس وانتشر الغضب والفوضى والفسد والإفساد... [49]

ثالثاً : على الرغم من أنّ البعض يرى بأنّه شاعر وفيلسوف حقاً ولم يعهد المسلمون نظيراً له لا حديثاً ولا قديماً، ولكن يشير البعض بأن ليس له مذهب فلسفي خاصّ ينتمي إليه بل له اتجاهات مختلفة تخل بالمنهج الفلسفي إخلالاً بيناً.

رابعاً : لعلّ للفلسفة والاتجاهات الفلسفية المختلفة التي لم تلق في يوم من الأيام تأييداً إسلامياً وشعبياً في العالم الإسلامي والتي تأثر بها أبوالعلّاء المعرّي، أثر كبير في تباين ترجمة هذا الرجل، حيث سهلت أو بررت لمعارضيه عملية توجيه التهم نحوه كالزندقة والكفر.

وإذن يمكننا أن نستخلص ممّا تقدم أن التباين الشديد الذي طرأ على ترجمة حياة المعرّي، لم يكن سببه الرئيس الخصومات السياسيّة أو العنصرية بقدر ما سبّبه اختلافات فكرية نظرية نتيجة هذا التطور المادي والحضاري الذي استوعبته الحاضرة، فخلفت وراء ظهرها كثيراً من المثل التي كان المجتمع يدين بها في طوره السابق.

وأما النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة فهي:

1 . كانت الأوضاع السياسيّة في هذا العصر معقدة ومضطربة بقدر ما كانت طبيعة المجتمع في ذاك الوقت معقدة ومضطربة. ومن الطبيعي أن نجد تأثير هذه الظاهرة واضح في مواقف الكثير من الشعراء والأدباء، ولذلك توهم بعض المترجمين الذين يعتمدون على رواية الخبر كما وصل إليهم، في تعريف هؤلاء الأدباء بصورة صحيحة.

2 . وإذا كان الناقد يعتقد بأنّ تباين تراجم الشعراء سببه ما وقع فيه المؤرخون من خطأ، فإنّ ذلك لم يكن على وجه القصد والعمد منهم، وإنّما سببه في أكثر الأحيان كان يعود إلى ما هو خارج عن سيطرة وإرادة المؤرخين، و إذا أردت قل يعود هذا الأمر إلى الذين كانوا يمارسون السلطات في دائرة أوسع وأشمل وهم ليسوا إلا أصحاب السلطات السياسيّة.

3 . وإذا أردنا تعيين أو تقييم مدى تأثير السياسة على ترجمة حياة كلّ واحد من هؤلاء الشعراء فاختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان والظروف المحيطة بهم اختلافاً كلّياً، حيث نرى ترجمة بشّار جاءت متباينة عن ترجمة نظيره أبي نوّاس وبطبيعة الحال ترجمة بشّار وأبي نوّاس اختلفت بما جاء في ترجمة أبي العلّاء المعرّي، ولكن التأثير السياسي في كلّ الأحوال كان موجوداً ولابد منه ولكن درجة هذا التأثير كان يختلف عند كلّ واحد عن الأخر.

4 . لعلّ أهمّ ما يلفت النظر في دراسة هؤلاء الشعراء الكبار والذي بات سمة مشتركة في حياتهم هو محاولتهم الجادة والحثيثة نحو التجديد والتبديل وخروجهم على الكثير من المعتقدات الدينية والفكرية والأدبية والتقاليد والسنن الدارجة والطقوس المتبعة، ويكاد يكون لتغيّر الحياة السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية الذي طرأ على العصر العبّاسي أثر في ذلك، حيث دفع كثيراً من الشعراء وفي مقدمتهم بشّار وأبي نوّاس وأبي العلّاء المعرّي إلى التمرد والخروج على المألوف، وبرزت هذه الظواهر بروزاً جلياً في أشعارهم، ويمكن إدراج ذلك الخروج في خانات ثلاث بشكلّ عامّ وهي : الخروج الفني، الخروج الاجتماعي، والخروج الديني.

5 . لم تكن السياسة لوحدها العامّل الأساسي والوحيد في تباين تراجم الأدباء والشعراء، بل هناك عوامل أخرى مهمّة وأساسية لعبت دوراً لا يقل مكانة عن الدور الذي لعبته السياسة في هذا المجال، كالعوامل الاجتماعية والدينية والاقتصادية.

6 . ليس بين أيدينا . مع الأسف . من كلّ هذا الانتاج ترجمة واحدة عارية عن الاعتماد على النقل البحت، وبعيدة عن جمع الروايات والأقوال التي تتسم بالشكوك والظن والريب، ومن هنا أصبحت مهمّة القارئ في تمييز الخطأ من الصحيح أمراً في غاية الصعوبة.

7 . كانت إشكالية العلّاقة بين الأدب والسلطة هي إشكالية قائمة في مختلف الدول ولم تكن في الدولة العبّاسية فقط، وهي في الواقع الأمر علاقة مد وجزر وعلاقة يسودها الشد والصراع والحذر الأبدي، ويخطئ من يعتقد أنّ هذه العلّاقة هادئة سليمة بصفة مطلقة وتسودها الشفافية في الدول المتطورة.

قائمة المصادر والمراجع:

1 . أبحاث في الشعر العربي العبّاسي، عبد اللطيف عمران، منشورات جامعة دمشق، 2002

2 . البداية والنهاية، ابن كثير، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر

3 . بشّار بن برد، ابراهيم المازني، دار الشعب، القاهرة

4 . الاتجاهات الأدبية في العصر العبّاسي، السيد أحمد خليل، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت

5 . اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، مصطفى هدارة ، دار العلّوم العربية، ط 1988 بيروت

6 . البيان والتبيين ، عمر بن بحر الجاحظ، مكتبة الخانجي بالقاهرة

7 . الأعلام، خير الدين الزركلّي، دار العلّم للملايين، بيروت، لبنان

8 . الأغاني، أبوالفرج الإصفهاني، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1929

9 . الإمتاع والمؤانسة، أبوحيان التوحيدي بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة ، بيروت

10 . تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، بشرح بشّار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت

11 . تاريخ الأدب العربي، الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر

12 . حركة التأليف عند العرب، أمجد الطرابلسي، مكتبة دار الفتح، دمشق

13 . الحيوان، عمر بن بحر الجاحظ، دار الجيل، بيروت

14 . دفاع عن المثقفين، جان بول سارتر، ترجمة جورج طرابيشي، ط 1 دار الأداب، بيروت

15 . زهر الآداب، الحصري القيرواني، بشرح الدكتور زكي مبارك، المطبعة الرحمانية بمصر،1931

16 . ضحى الاسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان

17 . طبقات الشعراء، ابن المعتز، دار المعارف ، القاهرة

18 . في الأدب العبّاسي، عزالدين اسماعيل، دار النهضة العربية، بيروت، 1975

19 . المراجعات في الأدب والفنون، عباس محمود العقاد، مؤسسة الهنداوي للتعليم

20 . المرجع في النثر الأدبي في العصر العبّاسي، الدكتور عبد اللطيف عمران، منشورات جامعة دمشق

21 . مع أبي العلّاء المعرّي في سجنه، الدكتور طه حسين، دار المعارف بمصر، ط 14

22 . مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان

23 . مقدمة في نظرية الأدب، تيري ايجلتون، ترجمة أحمد إحسان، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991

24 . نابغه ذبياني، عمر الدسوق، دار الفكر العربي، مطبعة الرسالة، ط 1960

الندوات :

- ندوة التفكير اللساني والنظرية النقدية المعاصرة " جامعة تبسة، الجزائر 2013 .

- ندوة أبي العلّاء ، مقالة لعزالدين النجار، وزارة التعليم العالي، دمشق : 72/1

الهوامش:

---

[1] . في الأدب العباسي: 8

[2] . ضحى الإسلام:5/3و6

[3] . النابغة الذبياني : 85

[4] . مقدمة في نظرية الأدب: 37

[5] . مقالة بعنوان الأدب والسياسة للدكتور محمد قواسمة في جريدة الدستور الأردنية، بتاريخ 28 ديسمبر 2012

[6] . المرجع نفسه

[7] . الإمتاع والمؤانسة :2 / 62

[8] . مقدمة ابن خلدون : 275

[9] . دفاع عن المثقفين: 25

[10] . حركة التأليف عند العرب: 175

[11] . راجع : مقالتنا التي قدمت إلى مؤتمر " التفكير اللساني والنظرية النقدية المعاصرة " بجامعة تبسة، الجزائر 2013 ، ص :4

[12] . الأعلام :52/2

[13] . المرجع نفسه:128/3

[14] . مقدمة تحقيق الديوان:9/1

[15] . طبقات الشعراء: 21

[16] . الأغاني: 136/3

[17] . مراجعات في الأدب والفنون: 120- 121

[18] . بشار بن برد:49

[19] . طبقات الشعراء: 22

[20] . الأغاني: 142/3

[21] . المرجع نفسه: 126/3

[22] . أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي: 99

[23] . الأغاني: 149/3

[24] . المرجع نفسه :163/3

[25] . أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي: 109

[26] . اتجاهات الشعر العربي في القرن الرابع الهجري: 198

[27] . البيان والتبيين: 41/1

[28] . الأغاني: 214/3

[29] . زهر الآداب : 119/3

[30] . اتجاهات الشعر العربي في القرن الرابع الهجري: 606

[31] . الأعلام : 225/2

[32] . أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي: 174

[33] . تاريخ بغداد: 476/8

[34] . طبقات الشعراء: 193- 194

[35] . العصر العباسي الأول: 220

[36] . طبقات الشعراء: 193

[37] . تاريخ بغداد: 492/8

[38] . الحيوان: 45/4

[39] . أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي :184

[40] . العصر العباسي الاول: 234

[41] . البداية والنهاية ، الجزء العاشر ، أبونواس الشاعر

[42] . الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي:89

[43] . أبحاث في الشعر العباسي :182

[44] . الأعلام :157/1

[45] . معجم الأدباء : 128/3 – 123

. ندوة أبي العلاء ، مقالة لعزالدين النجار، وزارة التعليم العالي ، دمشق : 72/1[46]

[47] . معجم الأدباء : 126/3

[48] . مع أبي العلاء المعري في سجنه : 44- 45

[49] . المرجع في النثر العربي : 483

بلاغة الرّؤية السردية
في رواية الأمير لواسيني الأعرج

أ. صليحة مرابطي

جامعة مولود معمري، تيزي- وزو.

تأتي هذه الدّراسة استجابةً لانشغال فكريّ كبير يتّسع عن هذه المساحة، هو بناء معالم ميدان بلاغة السرد عمومًا، وبلاغة الرّواية الجزائريّة خصوصًا، فقد وصل السرد المعاصر في التقنية والبناء إلى مستوى وجوب استحداث مجال بلاغيّ يخصّه يتميز عن بلاغة الشّعر والبلاغة العامّة، ووصلت الرواية الجزائريّة بدورها إلى مستوى من النضج الفني الذي يخوِّلها أن تكون حقلا ثريًّا لاستمداد التنظيرات الجماليّة السردية وبناء رؤية بلاغية خاصة بها مستمدة من خصوصية النوع الروائي.

النص الحكائي نصٌّ مفتوحٌ متعدّد البنى والأساليب ولا نهائي التصنيف والتعيين، وتعتبر الرواية أكثر الأنواع الحكائية قدرةً على التشظي والتكثف في أشكالها وأساليبها وموضوعاتها ودلالاتها. لذلك سجلت الرواية العربية عامّة والجزائرية خاصّة، نقلة نوعية تجاوزت بها حبسة التقليد نحو انفتاح الكتابة، أو الانشغال بنفسها إلى جانب وظيفتها الأساسية التي انشغلت بها منذ ميلادها، وهي تقديم رؤية عن العالم وتمثيله، حيث تحول سرد الرواية العربية من الشكل التقليدي الذي يحتفي بالحكاية ويوقّر تسلسلها المنطقي وتتابعها الحدثي الطبيعي، بتدرج يؤدي إلى نهاية تنحلّ فيها الأزمة، نحو ما يسميه عبد الله إبراهيم بالسرد الكثيف

الذي يروم فيه الروائي الاهتمام بكيفيات تركيب المادة الحكائية؛ حيث يقول في معرض مقارنته بالسرد التقليدي: "أصبحت الرواية العربية أكثر ميلا للانشغال بنفسها وبدرجة لا تقلّ عن انشغالها بتمثيل العالم ويكون السرد الروائي شفافا إذا اختفى السرد وتوارى إلى أقصى حد لصالح الحكاية، فتعرض الأحداث نفسها دون أن يشعر المتلقي بوجود الوسيط السردي، أمّا حين يشير الراوي كثيرا إلى نفسه بوصفه منتجا للأحداث ومبتكرا للحكاية، فإن ثمة مسافة تفصل المتلقي عن العالم الفني الذي يصطنعه السرد فلا يقع اندماج بين المتلقي والأحداث ويتمزق الإيهام بواقعية الحكاية وينشط المتلقي في المشاركة بإنتاج ذلك العالم المتخيل، وفي هذا الأسلوب من السرد يتدخل الراوي متحدثا عن نفسه ودوره ولا يتردّد في إبداء شتى الملاحظات حول مهمته السردية وذلك هو السرد الكثيف" [1].

1- **بلاغة السمات السردية:** إنّ الكثافة l’opacité كما أصّلها تودوروف (Todorov) في كتابه "الشّعرية" هي المظهر العام لبلاغة الرواية وهي طريقة للسرد يكثف فيها الروائي تقنيات القول السردي ووجهات النظر المتعددة [2]، إنّه مظهر يتأسس في الرّواية عبر تكثيف السمات السردية، لذلك يسمّيها محمد أنقار ببلاغة السمات وهي بلاغة تستوعب أصول البلاغة العامّة وتغنيها بأصول تستمدها من طبيعة النصوص التي تنظر فيها ومن خصوصية الأنواع التي تنتمي إليها هذه النصوص، والقراءة التي تستند إلى مفهوم النوع تقوم على تمرّس بالأعمال التي تنتمي إلى جنس أدبي معين، وفي الرواية تشكل جملة السمات السردية النسيج البلاغي للعمل، دون أن تكون لهذه السمات قواعد سوى الخبرة الجمالية المتراكمة في وعي القارئ بأساليب التصوير الروائي وحيله البلاغية والنوعية [3]. ليس لهذه السمات حسب الناقد محمد أنقار قواعد مقننة وأبواب في علم البلاغة

إنما تقيم هيكلها من تقنيات تشكل المعانى التي تبني صورة تثير المخيلة وتحرك الوجدان مستمدة من طبيعة الحياة الإنسانية وخصائصها، تعبر عنها في النص سمات البساطة والتدرج والتوازن والتأمل والتوجس والمراوغة والإيحاء والتجسيد والسؤال والحيرة وغيرها.

إنها سمات تحددها مبادئ جمالية مستقاة من سياق النص أو أصول النوع الأدبي وما يحددها ليس السياق اللغوي وإنما النص باعتباره وحدة كلية، وهي تختلف عن مفهوم السمات في الأسلوبية ومفهوم الأبواب في البلاغة، "فإذا كانت هذه مقننة سلفا على أساس مجموعة من القواعد المقررة من الحذف والزيادة والاستبدال والقلب وتلك على أساس عمليات الانزياح التي تجري في المستويات اللسانية المعيارية فإن مفهومها في بلاغة السمات لا يقوم على قواعد مقررة أو مبدأ عام بقدر ما تحددها مبادئ جمالية عامّة كالإيحاء والتجسيد والتصوير وغيرها" [4]، وليس لهذه السمات حسب أنقار قواعد مقننة سوى الخبرة الجمالية المتراكمة في وعي القارئ بأساليب التصوير الروائي وحيله البلاغية النوعية، وهذا يجعل بلاغة الرواية ذات طابع حدسي تقوم على الذوق، أكثر مما تقوم على القواعد، ذوقا مدربا يستند إلى هذه الخبرة. لكننا نتساءل من أين يكتسب القارئ هذه الخبرة هل فقط من قراءة الروايات، كيف يمكن أن يطلق حكما جماليا نوعيا دون أن يمتلك رصيدا معرفيا شاملا لجهود قرن كامل من البحث النقدي في مجال السرد، الذي ابتدأ بالشكلانيين وانتهى بالبنيويين ونضج على يدهم، ثم انفتح على بوابة ما بعد البنيوية؟

إننا لا يمكن أن ندعي غياب كيان مقنن لبلاغة السرد وقد وضع واين بوث في الستينات كتاب بلاغة المتخيل ولا يمكننا أن نتنكر لتأصيل تودوروف (Todorov) في الشعرية ولا لجهود جيرار جينيت (Gérard genette) في كتابه "محسنات"، حيث يلتقي هؤلاء النقاد على اختلاف

المدارس النقدية التي ينتمون إليها في أن ما يقيم خطاب التخييل في السرد ويبني شعريته وبلاغته ومن ثم كثافته، هو مقولة أو آلية المنظور أو وجهة النظر كما يسمّيها واين بوث (Wayne Booth) أو الرؤية أو الصوت كما يسميها تودوروف أو التبئير كما يسميه جيرار جينيت، وجميعها مسميات لذات الظاهرة السردية ولكن من وجهة نظر خاصة للناقد، ونحن نختار منها لدراستنا المصطلح الذي اقترحه تودوروف في كتابه الشعرية أي مقولة الرؤية لأنها أقرب هذه المسميات إلى حقل البلاغة على اعتبار قِدَم استعمالها في حقل النقد الأدبي والفني عمومًا، فكل عمل فني مهما كان نوعه رسما أو نحتا أو مسرحا أو شعرا أو سردا يقدم نظرة عن الحياة والوجود فالرؤية في العمل الفني "سلسلة من الفرضيات تولدت في عقل شامل وفكر حساس، يستجيب لتجارب الحياة استجابة فنية تأتي على شكل رؤية إما تكون تفسيرا للحياة أو اقتراحا لنمط آخر من الحياة وهذا ما يعطي للرؤية شموليتها مهما كانت جزئية" [5] وتبني الرؤية كيانها في السرد حسب تودورف على مقولتي التوازي والصوت، فكيف تبني هذه المقولات كيان الرؤية البلاغية في السرد؟

سنعمل على رصد هذه السمات البلاغية في الرواية الجزائرية الجديدة من خلال تجربة واسيني الأعرج، وسنأخذ أنموذجا من بداية العشرية الأولى من الألفية الثالثة هو رواية (كتاب الأمير)، لنرصد من خلالها مدى تطور المعطى الكتابي الجمالي في الرواية الجزائرية، عبر استظهار المظهر الرؤيوي البلاغي فيها الذي تبنيه ظاهرة التوازي البلاغي السردي القائمة على مقابلة فنية ينسجها الكاتب بين صوتين سرديين هما صوت القس الفرنسي ديبوش والشيخ الجزائري عبد القادر.

2- مفهوم التوازي في النّص الأدبي: عرّف الشكلانيّون الروس التوازي بأنّه "نسق التقريب والمقابلة بين محتويين أو سردين بهدف البرهنة على تشابههما أو اختلافهما ويتم التشديد على تطابق أو تعارض الطرفين بواسطة معاودات تركيبية أو إيقاعية[6]. وهذه القاعدة التي وضعها الشكلانيّون للتوازي عامّة تجعله ظاهرة متواجدة في كل أشكال الأدب شعره ونثره؛ فقد وسّع جاكبسون قدرة التوازي على التحكم في المكونات اللغوية، لتشمل كل مكونات العمل النّصي وأنظمته اللفظية والدلالية، حيث هناك نسق من تناسبات على مستويات متعددة: في مستوى تنظيم وترتيب البنى التركيبية، وفي مستوى تنظيم وترتيب الأشكال والمقولات النحوية، وفي مستوى تنظيم وترتيب الترادفات المعجمية وتطابقات المعجم التامة، وفي الأخير في مستوى تنظيم وترتيب تأليفات الأصوات والهياكل التطريزية. وهذا النسق يكسب البنى المترابطة بواسطة التوازي انسجاماً واضحاً وتنوعاً كبيراً في الآن نفسه، فمقولة التوازي تتعدى كونها تقنية تُحرِّك البنية التركيبية للألفاظ إلى كونها ظاهرة متجذرة في التكوين النصي على كل مستوياته، ابتداء من أصغر مكوناته اللسانية المتمثلة في الدال اللُّغويّ وأقسامه اللّسانية إلى التراكيب الجملية، وبالتالي إلى بنية النص الكلية[7]، ويرى محمّد مفتاح أنّ التوازي، "إعادة لبنية ما أو بعض عناصرها مع اشتراك في المعنى واختلاف فيه"[8]. ويحيل هذا التعريف إلى مبدأ التكرار والعلّاقة التي تجمع المتكررات بوصفها تقنية أساسية في تكوين التوازي في التعبيرات اللغوية. ويقودنا ذلك إلى الدخول في منطقة المفهوم التكراري التي عملت فيها البلاغة العربية في كثير من أنساقها التي تقترب مباشرة من مفهوم التكرار الخالص أو تتصل به. ولعلّ من يستعرض الجهود البلاغية العربية القديمة يجد جهد السجلماسي يتجه نحو هذا المفهوم، وذلك أنه قد وضع التفكير البلاغي على طريق مبدأ التوازي، من خلال

جعله للتشكيل التكراري الجنس العاشر من أجناس الأساليب البلاغية، التي قسمها بحسب القانون البلاغي الذي تتحرك من خلاله، وقد أطلق على هذا الجنس مصطلح **التكرير** [9].

أدرج السجلماسي تحت مصطلح التكرير كل الأشكال البلاغيّة التي تتفق معاً في نظامها التشكيلي الذي تلتقي فيه على مبدأ التكرار، وهو فيما يبدو لا يتوقف عند التكرار بوصفه ظاهرة تقيم علاقة تطابق بين الألفاظ المكررة لفظاً ومعنى، بل يتعدى ذلك إلى كونه ظاهرة تكوينية تنتظم تحت قانون التقابل القائم على التماثل الذي يتخلل التنظيم التكراري للألفاظ والتراكيب، وقد حدد علاقتين لضبط قانون التكرار بين المتكررات، هما: علاقة المشاكلة وعلاقة المناسبة. وقد جعل علاقة المشاكلة تنتج التكرير اللفظي، وعلاقة المناسبة تنتج التكرير المعنوي [10].

وفي سبيل تأكيد الأثر البلاغيّ الذي يؤدِّيه التوازي في تشكيل الدلالة، يرى محمّد خطابي أنّه ظاهرة لا يمكن تحديدها على مستوى الجملة وليس له أي وظيفة نحوية، ويمكن تحديد التوازي على مستوى اللّغة فقط بتوازي البنية التركيبية لعدد من الجمل؛ فوظيفته بلاغية تتعلق بأثر القول في القارئ [11].

3- **رؤية التوازي في السرد:** ينقل (تودوروف / todorof) التوازي إلى السرد قائلا: "التوازي صيغة تكتب كالتالي: أ ج ... أ د . حيث أ عنصر ثابت، دائم الرجعة على حين ج و د متغيران يرافقانه، ولذلك فهما متقابلان." [12] وهذه المعادلة العامّة تمنح التوازي إمكانية التواجد بأشكال مختلفة في جميع مكونات الخطاب السردي، ومع ذلك صنفه تودورف في نمطين.

وقد ميّز تودوروف بين نمطين من التوازي في السرد هما:

أ- توازي الحبكة وهو متصل بوحدات السرد الكبرى؛

ب- توازي الصيغ اللغوية أي التفاصيل.

إذا هناك تواز بين الأطراف الحكائية من شخصيات وموضوعات يبدو السارد مسؤولا عنه وممتلكا له في الحكاية. وتواز صيغي متعلق بفعل التلفظ السردي العائد أيضا إلى السارد والذي تتعين به مستويات السرد وأنواعه والحالات الملتبسة للمتكلم في الحكي وتعدّد الساردين. وسنعمل على استجلاء بعض الأمثلة عن اشتغال التوازي في رواية "**كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد**" لواسيني الأعرج.

3- 1 توازيات الحبكة: إنّ أهمّ ما يؤسّس الحبكة هو الشخصيات والموضوعات، لذلك يندرج تحت نمط توازي الحبكة: توازي الشخصيات، وتوازي الموضوعات في حالة من التقابل التى عبّر عنها الدرس السيميائي بالاتصال الذي يمثّله التشابه أو الانفصال الذي يمثله التعارض أو الاختلاف.

أوّلا: بين الشخصيات كممتلكات للرغبات والمواضيع.

ثانيا: بين المواضيع كصور وعي ذاتي تخييلي أو تاريخي.

ثالثًا: بين الشخصيات والموضوعات في علاقة تخييلية سردية موازية للواقع الحقيقي الذي يحاكيه الكاتب، وتقاس به التجربة الشّعرية في قيمتها الواقعية والوجودية.

إنّ عنصر المقابلة بين الأطراف في الحكاية، أو بين الأفكار أو بين الكلمات التي تكوّن عالما في ذاتها باعتبارها مشحونة بإيديولوجيا المتكلّمين كما يرى ميخائيل باختين، هو جوهر النص السردي حيث تتجاور

الشخصيات في الحكاية وكذلك الموضوعات إما بصيغة التتابع والتجاور، التي تكون مسايرة للتتابع الكرونولوجي الزمني للأحداث باتباع المسار الأصلي الذي حدثت به الأحداث في الواقع بطريقة تراتبية أو متزامنة، وهذا شكل أصلي للحكاية أسماه الشكلانيون المتن الحكائي وإمّا تتقدم الشخصيات والموضوعات بصيغة التقابل والتعارض بينها بترتيب يتبع هذه الصيغة ويخالف الترتيب الكرونولوجي والزمن الفعلي لوقوع الأحداث، ويراعي زمن الظهور في العمل، المرتب من قبل الكاتب ويتلفظ به السارد، بحسب مقاصده الجمالية التي تسعى إلى بناء مبنى حكائي مخالف ومُغاير ومُنزاح عن المتن الحكائي الأصلي، لذلك نعتبر الانزياح في النّص السردي قائما على عنصري التقابل والتعارض في الحكي، اللذان يحققان بدورهما حالة من التوازي التي يستوعبها القارئ أثناء القراءة ويبنيها ويتأثر بها بالفهم، وتحقق فيه متعة المقارنة والمقابلة والاستنتاج المرافِقة لخيط الحكي، وتخلق عنده أيضًا عنصر التشويق الذي يأخذه نحو الحبكة التي هي صورة أشمل للمعنى الكلي للحكاية وللحدث الأكبر الذي تبنيه أحداث صغرى متعلقة بالشخصيات أو الموضوعات، وبهذه الطريقة تتحقّق حالة التوازي كصورة بلاغية في الرواية. ونعتبر السارد مالكا لها في الرّواية باعتباره الكيان التخييلي الّذي يمنح للرواية شعريتها. فالتجربة الشعرية التي تقوم على العلّاقة بين المبدع والحياة تتحقق بالوصول الى نوع من التوازن بين الذات والموضوع ومعنى ذلك أنّ خروج النّص إلى دائرة التلقي لا يتم إلاّ إذا وصل المبدع الى قمّة توازنه مع النّص [13] والسارد في الرواية وسيط لذلك.

3- 2- السارد وتوازيات الحبكة في رواية الأمير: السارد هو القائم بوظيفة الحكي في الحكاية، وقد يكون مجرد ذات متلفظة للخطاب كما يمكن أن يكون شخصية مشاركة في الأحداث، أو في الحكاية، وهو الإطار

المنظم لسير الحدث فيها، ويرتب المادة الحكائية من شخصيات أو موضوعات أو أزمنة، أو ملفوظات أو صور وعي، في تقابلات أو تعارضات أو تشابهات أو إئتلافات.

وفي رواية (كتاب الأمير) يحاول الكاتب جاهدا بناء صورة من التوازن بين امتلاك جهتي الذوات جهة الإسلام ممثلة بالأمير عبد القادر وجهة المسيحية ممثلة (بالمونسينيور ديبوش / mon seigneur diboche) لموضوع التسامح، الذي نعتبره مسؤولا عن تنظيم المادة المسرودة، حيث تنبني الرواية بكاملها على موضوع سعي المونسنيور ديبوش للحصول على العفو للأمير عبد القادر، وإطلاق سراحه من قصر أمبواز بفرنسا والإصرار على تنفيذ الحكومة الفرنسية لوعدها له بمعاملته كضيف لا كسجين، ريثما يرحل إلى الوجهة التي يختارها منفى له، ويطيل السارد موقف لقاءات المونسينيور ديبوش بالأمير عبد القادر في القصر بحجة أنها مادة رسالة طويلة يكتبها المونسينيور لملك فرنسا يطلب فيها الوفاء بالعهد المقطوع للأمير إثر وضعه السلاح، يعدّد فيها صفاته وتفاصيل حربه مع فرنسا وتعاملاته خلالها مع من حوله من أتباعه وكذلك مع خصومه وأسراه، وإبراز خصاله النبيلة التي تحتم معاملته كنبيل لا كسجين. فتبدو الرواية بكاملها استعادة لتفاصيل حياة الأمير عبد القادر ومسيرة نضاله ضد فرنسا، بوتيرة سردية غير منتظمة كرونولوجيا، بل منتظمة صيغيا في إطار المادة الكلامية المتلفظ بها من طرف المونسينيور وخادمه أثناء تحاورهما وهو يكتب الرسالة، وفي إطار الخطابات المنقولة عنه متمثلة في رسائله الموجهة للمونسينيور، وفي حواراتهما معا في اللقاءات التي جمعتهما ويتذكرها المونسينيور، ويسردها لخادمه واصفا له إعجابه بهذا المسلم النبيل، وأثناء عملية الاستذكار هذه التي يذكر خلالها القس ديبوش لقاءات جمعته بالأمير أو رسائل تبادلها معه، تنبني صورة موازنة كبرى بين الشخصيتين التاريخيتين، ومعها موازنة بين وضع استعماري

ووضع مستعمر، وما يستثيره الوضعان من أهداف متعارضة ومتصارعة وعلى خلفية اختلاف الانتماء الدّيني للرجلين تقوم موازنة خلفية بين المسيحيّة والإسلام.

حيث تبدو إطالة اللقاءات بين الأمير والمونسينيور واستطالة السارد لموقف كتابة الرسالة وتعديده للزيارات إلى قصر أمبواز حجة سردية مجدية، يمرر عبرها موضوع حوار الأديان المثار بين الشخصيتين حول الدّين والمعاملات، حيث تتعدد لقاءاتهما وتتنامى بينهما علاقة صداقة تتجاوز الفروق الدينية والثقافية والانتماء، وتُستثار بذلك حالة تواز أكبر تصل بأبعادها الدلالية إلى حوار العولمة اليوم بين الأديان. فيطفو هذا الموضوع مؤطرا للأسئلة التي يطرحها المونسينور على الأمير محتضنا دين الآخر بكومة من مشاعر التسامح والإقبال على الآخر قائلا: "...لك كل المحبة التي تقرِّبنا من بعض حتى ولو اختلفنا لتستقر روحانا داخل نفس الحقيقة الإلهية الكبيرة. كان مونسنيور مندهشا من سماحة الأمير الذي لا شيء كان يجعله يختلف عن كبار الناس الطيبين الذين قضوا العمر في عزلة الرهبان بحثا عن طريق يقربهم من الله..." [14].

يتجلى من المقطع امتلاك الجهتين لموضوع التسامح، فهي بحسب السارد معاملة تنم عن روح طيبة، إنسانية، لا يحكمها الانتماء الديني أو العرقي وهذا تحديدا هو المفهوم الذي آل إليه الموضوع اليوم في كومة الصراعات العالمية التي تطرح موقف التسامح والاحتواء كحل للنزاعات وللجدل القائم بين الأديان، هذا الطرح يدفع بالسارد إلى إصباغ الموضوع بطابع آني تقترب فيه ملكية هذا الموضوع نحو الحاضر وليس الماضي، يبدو فيه الإسلام مساويا للمسيحية ومن أوجه ذلك مثلا، نقاش الأمير مع ديبوش حول تاريخ القمع في الديانتين، ويضرب مثلا عن المسيحية قطع رأس البارون كاسنو البروتستانت من قبل الكاثوليك وتعليق إتباعه، أما في الإسلام فإنه يمثل بالحلاج وابن المقفع وابن رشد. [15]

ولتدعيم هذا التوازن يقارب السارد في مواضع كثيرة من الرواية بين وعي الأمير ووعي ديبوش، من ذلك مثلا رأيهما المشترك في قساوة الحروب وظلمها، حيث تجمعهما رؤية إنسانية تكره العنف والاستبداد وتحارب استجابة للواجب، واجب الأمير في قيادة أمته والدفاع عنها وواجب المونسينيور في التنقل مع رعاياه والدعوة الدائمة والتذكير بقيم الدين التي تمسحها العنجهية والعنف [16].

ويركز السارد على إبداء الأمير بطبع إنساني هادئ، يظهر تأثره الدائم بمخلفات المعارك التي يخوضها، وسعيه إلى الحوار في مسائل الحرب. من ذلك قوله للخليفة مزاري بعد انتصارهم في معركة:

- "ماذا نفعل الآن يا سيدي؟

- نتركهم وشأنهم ونرفع الخيام...هذا الانتصار سيدفعهم نحو حقد أكثر، لم نكن نحن البادئين، دافعنا عن أنفسنا فقط..." [17].

هذه الحالة التي يلوم فيها الأمير نفسه على أذية الآخرين تظهر في مواقع كثيرة من الرواية وهذا ما يؤسس طبعا إنسانيا يحيط جميع تصرفاته، ويدفع المونسينور ديبوش إلى اعتباره من عظام الشهداء المسيحيين [18] الذين يتكلمون عن عدوهم بتسامح كبير، يقول: "ليس من السهل أن تتحدث عن عدوّك بتسامح واحترام، يبدو أن الأمير من صنف آخر...الناس الكبار عندما يصلون إلى درجة عليا من نكران الذات تنتفي تماما أنانيتهم، أرأيت كيف كان يتحدث الأمير عن دوميشال؟" [19] يتوسع هذا البناء السردي القائم على موضوع التسامح والتعامل بإنسانية مع الآخر من قبل الأمير المسلم ليشمل الرواية كلها ويسهم هذا الترتيب السردي في بنية خطاب موجه للعالم الغربي بصيغة ما يقول فيه علي حرب: "فالجدوى إذن بدلا من الدعوة إلى روحنة الغرب أو أسلمة العولمة أو الحداثة، العمل على أنسنة الإسلام الذي نتخيله ونمارسه وندعو إليه

وذلك بأنسنة العلاّقة مع الوجود والذات والآخر والمجتمع والأمة، فضلا عن أنسنة العلاّقة مع الهوية والحقيقة أو مع الحق والفكر" [20]، وهنا تبرز حالة توازن ذات المبدع مع العالم التي أشرنا إليها سابقا، ينتج عنها حالة من التوازن بين المبدع ونصه. ويمكننا أن نمثل لمختلف أشكال التوازي التي أشرنا إليها سابقا وصنفناها في إطار توازي الحبكة بهذه التقابلات:

شخصية الأمير عبد القادر ←شخصية المونسينيور ديبوش

وضع استعماري فرنسي ← وضع مُستعمر جزائري

إعتداء ←جهاد

الدين الإسلامي ←الدين المسيحي

الممارسات الدينية الاسلامية ← مثلا مظهر الاعتراف الذي يمارسه كصلاة الأمير ← القس كممارسة مسيحية تؤدي إلى التطهير والغفران.

حكاية الأمير كعبرة تاريخية ←صراع العولمة والأديان

التسامح تاريخيا ←التسامح اليوم

3- 3- **توازيات الصيغة في رواية الامير:** ولكي يؤلف الكاتب روايته من كل هذه التوازيات والعلاّقات، يدخل في محاولة تجريب كتابة جديدة، قادرة على استيعاب ذلك البناء، والصوغ الروائي. فقد وجد الكاتب نفسه أمام اختيارات فنية سردية صعبة، إمّا أن يكتب رواية تاريخية كلاسيكية، تركز على البطل والأحداث الكبرى، ممجدة للبطولات الأميرية، وممجدة للروح الإنسانية للأسقف ديبوش، ولكنها منفرة ومحطمة من سلوك القبائل والعامّة، وسلوك العناصر الخارجية، أو يطور أدواته وتصوراته للكتابة السردية التي تتعامل مع التاريخ والواقع فعندما نتمعن في الصوغ الحكائي لهذه الرواية نلاحظ أنّ الكاتب لم يسلك الاختيار الكلاسيكي التقليدي، وإنما حاول تمثل بعض منجزات "رواية ما بعد الحداثة"، كما نَظّر لها النقد التاريخي الأمريكي والأوروبي أمثال هايدن وايت، وبول فين، والفرنسي بول ريكور، وغيرهم، في تعاملهم الجديد مع التاريخ، والسرد

التاريخي والسرد الروائي وميزة هذا التصور الحداثي هو التقريب بينهما، تداخلا يصعب فيه الفصل بين المتخيل والواقع التاريخي، وقد طبق واسيني الأعرج من خلال الرواية إحدى أهم وسائل تقنية التوازي السردي البلاغي عند تودوروف وهو الرسالة داخل الرواية كمحقق للتوازي الصيغي.[21]

حيث تبنى الرواية انطلاقاً من رغبة ديبوش في كتابة رسالة إلى لويس نابليون، يدافع فيها عن الأمير ويحث فرنسا على احترام كلمتها وشرفها بإطلاق سراح الأمير. وتسرد الأحداث التاريخية في تواز مع كتابة الرواية فتتقاطع مقاطع منها كملفوظات على لسان السارد الداخل حكائي ديبوش، مع مقاطع السرد التاريخي التي ينقلها السارد الخارج حكائي بصورة كلاسيكية كرونولوجية، فتتحقق حالة من انفتاح الرسالة على الأحداث التي يريد ديبوش التدقيق فيها، وإقناع الفرنسيين بما فعل الأمير، وبراءته مما حصل، أثناء حروبه مع فرنسا. وعندما يكون ديبوش قد استوفى كل دقائق الأحداث الدالة على لسان الأمير، وهي التي يريد عرضها على لويس نابليون، تكون الرواية قد وصلت إلى نهايتها أيضاً. هناك علاقة بين الرسالة وتصور بناء الرواية. وكأن الرواية "رسالة"، أو "مرافعة"، للدفاع عن الأمير أمام لويس نابليون. وقد اعتمد واسيني الأعرج فعلا في بناء الرواية على هذه "الوثيقة- الرسالة" التي صدرت في كتيب بعنوان: **عبد القادر في قصر أمبواز، مهدى إلى السيد لويس نابليون بونابرت، رئيس الجمهورية الفرنسية. بقلم مونسينيور أنطوان- أدولف ديبوش أسقف الجزائر السابق.** الطبع والليتوغرافيا ل: ح.فاي. شارع سان كاترين، 139. أفريل 1849[22]. ولهذه "الوثيقة- الرسالة" عدة طبعات بالفرنسية في شكل كتيب صغير، مؤلف من125 صفحة[23]، وهذا يبني حالة من التوازي بين الرواية والرسالة الفعلية التي كتبها ديبوش وهذا يتطلب من القارئ إطلاعا على الرسالة والإطلاع على مجموعة من الوثائق التاريخية، التي استعان بها الروائي واسيني الأعرج لصياغة روايته، منها مثلا كتاب

حياة أنطوان- أدولف ديبوش Vie de Mgr DUPUCH, Premier Evéque D’Alger par M. l’Abbé E. Pioneau، وكتاب "تحفة الزائر في تاريخ الجزائر" وكتاب "حياة الأمير عبد القادر لشارل هنري تشرشل"، وغيرها من المصادر الكثيرة الفرنسية والعربية، التي تحيل عليها مجموعة من النصوص التاريخية التي وظفت في الرواية، حيث أنّ السرد التاريخي تأسس في الرواية بصفة الوثيقة أو الرسالة أو النص التاريخي المتنوع. ولعلّ احتفاظ الرواية ببعض النصوص والوثائق باللغة الفرنسية يدل بدوره على التأكيد على توثيقية السرد. ويعتبر إطلاع القارئ على هذه الخلفية المعرفية التاريخية شرطا أساسيا للاستمتاع بحالة التوازي الصيغية المبنية على تناوب المقاطع المأخوذة من هذه النصوص، وبين خطابات السارد المتخيلة، وتتحقق بذلك حالة التوازي الكبرى التي هي عماد البلاغة السردية بين الصورة التي يقدمها التاريخ عن شخصية الأمير عبد القادر، وصورته في هذا الصوغ التخييلي الجديد لها داخل الرّواية وتتأسس حالة من التوازن بين النص ومبدعه وقارئه، حيث يلمس القارئ جمالية هذا النص وصوغه البلاغي عبر تقابل الرؤى وانسجام الأصوات وحوار الأفكار والمواقف وتأطيرها بتقنية التوازي بمختلف أشكاله الحبكية والصيغية، فيقدم بذلك ليس فقط رؤية فنية خاصة عن الواقع التاريخي الذي يحكيه من منظور فني جديد، ولكن أيضا رؤية معاصرة عن الوطن في ظل العولمة وفي إطار تسامح الأديان والحوار الحضاريّ، فتحتل رواية الأمير بذلك مكانة مهمّة في كتابات واسيني الأعرج وكذلك في مسار الرّواية الجزائرية المعاصرة التي تنشغل بتجريب كتابة مغايرة واستجلاب بلاغة جديدة تميِّزها عن الرواية العربية والعالمية.

الهوامش:

---

[1] - عبد الله إبراهيم، السرد والتمثيل السّرديّ في الرّواية العربية المعاصرة، بحثٌ في تقنيات السرد ووظائفه مجلة علامات، ع 16، ص3.

[2] - تزفيطان تودوروف، الشِّعرية، تر: عثماني الميلود، ط1، الدار البيضاء: 1990، منشورات عيون، ص38.

[3] - محمّد مشبال "تحوُّلات البلاغة"، مجلة بلاغات. المغرب: 2009، منشورات مجموعة البحث في البلاغة بالقصر الكبير ع1، ص20.

[4] - المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

[5] - محمّد صابر عبيد، تأويل متاهة الحكي في تمظهرات الشكل السردي، ط1، سوريا: 2007، دار الحوار للنّشر والتوزيع، ص152.

[6] - تودوروف، نظرية المنهج الشكلي، تر: إبراهيم الخطيب، بيروت: 1982، دار الأبحاث العربية، ص229.

[7] - محمّد مفتاح، التشابه والاختلاف، نحو منهاجية شمولية، ط1. الدار البيضاء: 1996، المركز الثقافيّ العربيّ ص 99.

[8] - المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

[9] - السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح: علال الغازي، ط1. الرباط: 1980، مكتبة المعارف، ص476.

[10] - ينظر: المرجع نفسه، ص477 - 478.

[11] - محمّد خطابي، لسانيات النّص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط1. بيروت: 1991، المركز الثقافي العربي ص30.

[12] - ينظر: تودوروف، الأدب والدلالة، تر: محمّد نديم خشفة، ص69، نسخة إلكترونية على موقع مكتبة محمد ربيع الغامدي، http://www.mohamedrabeea.com/viewfiles.aspx?pageid=17، تاريخ الاطّلاع على الموقع: 15- 01- 2016

[13]– ينظر: جابر عصفور، قراءة النقد الأدبي، هيئة الكتاب القاهرة، 2002، ص247.

[14]– واسيني الأعرج، رواية كتاب الأمير، مسالك أبواب الحديد، ط1. الجزائر: 2004، منشورات الفضاء الحر، ص43.

[15]– المرجع نفسه، ص 126،127.

[16]– نفسه، ص177.

[17]– نفسه، ص145.

[18]– نفسه، ص133.

[19]– نفسه، ص90 – 91.

[20]– علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط1. الدار البيضاء: 2000، المركز الثقافي العربي، ص82.

[21]– ينظر: تودوروف، الأدب والدلالة ، تر: محمد نديم خشفة، ص69.

[22]– رواية الأمير، ص 20.

23 - Dupuch A.A (Monseigneur), Abd el Qader au château d'Amboise, Bordeaux,- Imprimerie Faye 1849, p125.

الوطن في الذهنية العربية
بين الماضي والحاضر

أ. محمد العرابي

جامعة بشار

ملخّص: يتناول هذا المقال مفهوم الوطن وتطوّره وما اشتق منه كالوطنية والمواطنة، وذلك من خلال إبداع الشعراء والكتاب باعتبارهم يمثلون الثقافة العربية، ويساهمون في تشكل الذهنية.

عرف مفهوم الوطن تطوّرا عبر العصور؛ فمن بلد النشأة إلى أن أصبح موقفا سياسيا فلسفيا بفعل الاحتكاك بالثقافة الغربية، ومن ثم تسربت الوطنية والمواطنة التي مازالت بعض الاتجاهات الدينية في البلدان العربية تنظر إليها بنوع من الريبة التي تصل أحيانا إلى حد التصادم والتعارض.

Résumé:

Cet article examine le concept de la nation et de son développement et ses dérivés tel que le patriotisme et la citoyenneté, à travers la créativité des poètes et des écrivains comme représentant de la culture arabe, contribuant la forme de l'esprit.

Le concept de nation a connu un développement à travers les âges; du pays natal pour devenir une position politiquo-philosophique par friction avec la culture occidentale, de là, c'est infiltré la citoyenneté et le nationalisme que certaines tendances religieuses dans des pays arabes les voient avec méfiance et parfois jusqu'au conflit.

<u>الكلمات المفتاحية</u>: الوطن، الوطنية، المواطنة، الهوية، الانتماء الحوار، الاختلاف، الحقوق، الواجبات، الميثاق، المشاركة، الإخلاص المساواة، أمّة.

جبل الإنسان على حب الأرض التي رأى النور والحياة فيها، إنّها حقيقة غير قابلة للمزايدة، إنّها فطرة حب الوطن المرتبطة بأبناء آدم كلهم. إنّه ارتباط بالزمان والمكان؛ ارتباط بالمكان من حيث وجود ذاته ليدل على وجوده في جزء معين منه، فالزمان يحدد مدى هذا الوجود وكميته، فالمكان هو الوطن والانتماء المكاني هو الانتماء الوطني.

سأحاول أن أتناول الحديث عن الوطن وما ارتبط به من وطنية ومواطنة من خلال إبداع الشعراء وكتاب هذه الأمّة باعتبارهم يمثلون الثقافة العربية وتشكل العقلية العربية.

الوطن لغة: جاء في اللسان: "الوطن المنزل تقيم به، والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرابطها، وأماكنها تأوي إليها" [1]، من هذا التعريف يتبدى الوطن حيزا يأوي الإنسان والحيوان، وفي ذلك يستوي كل حيز يمكث فيه الإنسان دون أن يربطه به شعور، ولعلّ قول الحارث ين حلزة يوحي بذلك:

لا يُقيمُ في البلدِ السّهـ ❖❖❖ لِ ولا يَنفعُ الذَّليلَ النِّجاءُ. [2]

وعندما يفقد عنصر الارتباط (الشعور) بالوطن يسهل على الإنسان مغادرته، والتوجه إلى غيره كدعوة أبي تمام في قوله:

وطُولُ مُقامِ المرءِ في الحَيِّ مُخْلِقٌ لِديبَاجَتِه فاغْتَربْ تَتَجدَّدِ [3].

وفي الاصطلاح يعتبر الوطن مساحة الأرض أو المنطقة التي يرتبط بها الشعب ارتباطا تاريخيا طويلا، فهو المنطقة التي تولدت فيها الهوية الوطنية للشعب، وليس المنطقة الجغرافية التي ولدت فيها أمتّه.

لقد اتخذ الإنسان العربي الشعر وسيلة للتعبير عن مشاعره المختلفة، ولعلّه الوسيلة التي تمكننا من تتبع تطوّر مفهوم الوطن وما اشتق منه كالوطنية والمواطنة.

يمكن العثور على ما يربط الإنسان العربي بوطنه منذ العصر الجاهلي من خلال مشاعر الشوق والحنين للديار التي قضى فيها الشعراء صباهم، ولهم فيها ذكريات، فارقوها تحت ظروف مختلفة، فحيل بينهم وبين المحبوبة مما ترك في قلوبهم لوعة كانت وراء قصائد رائعة استهلوها بالوقوف على الأطلال، وتعتبر المقدمات الطلية إحدى صور حب الوطن والتعلق به، فقد قال امرؤ القيس:

قِفَا نَبكِ من ذِكْرَى حَبيبٍ ومَنزلِ   بِسِقْطِ اللِّوَى بين الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ [4]

وعرف العرب بحبهم وحنينهم إلى أوطإنّهم، فقد قال الجاحظ في رسالة " الحنين إلى الأوطان": "كانت العرب إذا غزت أو سافرت حملت معها تربة بلدها رملا عفرا تستنشقه عند نزلة أو زكام أو صداع" [5]، وقال في "المحاسن والأضداد": "سئل أعرابي: ما الغبطة؟، فقال: "الكفاية من لزوم الأوطان والجلوس مع الإخوان"، وقيل فما الذل ؟ قال: التنقل في البلدان والتنحي عن الأوطان" [6].

إن الأرض تتحول من أرض مادية إلى معان معنوية تخص الشاعر وتعبر عن ذاته وحلمه وذكراه، فيتحول الوطن من ذكرى إلى نكرى تستعاد دائما.

ولقد حمل الشعر الجاهلي الكثير من أسماء الأوطان، وعلى سبيل المثال: سقط اللوى، الدخول، حومل، المقراة، جلجل، ثهمد، الرقمتان الجواء..وغيرها من الأعلام التي تعلق بها الشاعر الجاهلي تعلق إقامّة طويلة كانت أم قصيرة أو ذكريات من الأحبة، فقد ذكرها متلذذا

أو معبرا عن الوفاء لها، أو حسرة عليها، أو حبا لها، فهي بالنسبة له وطن، أو وطن أحبته، وإن لم يعد لها – في وقتنا – وجود، فلولا الشعر الجاهلي لما عرفناها، وقد قال دوقلة المنبجي:

إِنْ تُتْهِمِي فتِهَ.أمّة وطني   أو تُنْجِدِي يَكُن الهوى نَجْدِي [7]

فالوطن في نظر الشاعر هو الأرض التي تحل بها حبيبته.

وعند مجيء الإسلام لم ينته تكريس هذا المفهوم، ووضع لذلك معالم وفرض على المؤمن الصادق أن يلتزم بضوابطه، فلقد كان الرسول (ص) قدوة في حب الوطن، حيث قال في مكة " ما أطيبك من بلد، وما أحبك إليّ ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك" [8]، كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك "ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم" [9]، فقد قرن عز وجل الجلاء عن الوطن بالقتل، وحب الوطن(الديار) بحب النفس، هذه النفس التي هذبها الإسلام تجردها ميسون بنت بحدل من بعض عواطفها لتقدس الوطن وتمجده في قولها:

فمَا أَبْغِى سِوَى وَطني بَدِيلا   فَحَسْبِي ذَاكَ مِن وَطَنٍ شَرِيفِ [10]

وبعد أن تطوّرت الأوضاع بعد الإسلام وتوسع العمران، أصبح الوقوف على الأطلال من مكونات النفس البشرية العربية؛ فكل مكان يقيم فيه الشاعر يعتبره وطنا.

لعلّ مفهوم الوطن أخذ يتشكل في الذهنية العربية مع ابن الرومي في قوله:

وَطنٌ صَحِبْتُ به الشَّبيبةَ والصِّبَا   ولَبِسْتُ ثَوبَ العُمرِ وهْوَ جَدِيدُ [11]

فبهذا المعنى تحول الوطن من حيز آو إلى بلد النشأة والشباب، ولعلّ هذا المفهوم مازال سائدا عند الكثير، غير أن أبا العلّاء المعري يعطيه معنى اجتماعيا حسب قوله:

مُلَّ المُقَامُ فكم أُعَاشِرُ أمّة   أُمَرَتْ بِغَيرِ صَلَاحِها أُمَرَاؤُهَا
ظَلَمُوا الرَّعيةَ واسْتجَازُوا كَيْدَهَا   فَعَدَوْا مَصَالِحَهَا وهُمْ أُجَرَاؤُهَا [12]

فظلم المجتمع بجعل الشاعر الإنسان يمل البقاء في وطن يسوده الظلم، ولا يبتعد هذا قول الشاعر جميل صدقي الزهاوي:

لولا تَفَاقُمُ شَرٍّ لَيْسَ يُحْتَمَلُ   مَا كُنْتُ عَن وطني بَغدادَ أَرْتَحِلُ [13]

إن كان ذلك الارتحال اضطراريا تحت وطأة الاضطهاد والظلم أو فرارا من الفاقة، إلا إنّه لا يعني كراهية الشاعر لوطنه ومسقط رأسه، فقد ظل حب الوطن النبرة الطاغية العالية في الشعر العربي كقول الشاعر خير الدين الزركلي:

لو مَثَّلُوا لِي مَوْطِني وَثَنَا ❖❖❖ لَهَمَمْتُ أَعْبُدُ ذَلك الوَثَنَا [14]

إنّه من أسمى التعابير عن حب الوطن، الذي تتشابك فيه مشاعر الهوى، والحب، والحنين التي تنعش الإنسانية، وتفتح مجال إدراك البحث عن كيف يبني الإنسان الوطن ويحميه.

قد يعيش المرء مترفا في غير وطنه مع الطبقة الراقية، إلا أنّه لا يستطيع مقاومة الحنين إلى الوطن، كقول الشاعر الأعشى:

وَاضِعًا في سَرَاةِ نَجْرَانَ رَحْلِي ❖❖❖ نَاعِمًا غَيرَ أَنَّنِي مُشْتَاقُ
فِي مَطَايَا أَرْبَابُهُنَّ عِجَالٌ ❖❖❖ عن ثَوَاءٍ وَهَمُّهُنَّ العِراقُ [15]

لقد عاش الأعشى بين سادات نجران منعما إلا أن نفسه بقيت مشتاقة إلى وطنه العراق، فالعيش في الوطن مع الفقر والإقلال خير من السعة بعيدا عن الوطن، لأنّه المفضل على غيره من الأوطان في جميع الأحوال على حد تعبير الشاعر:

بِلادٌ أَلِفْنَاها عَلَى كُلِّ حَالَةٍ ❖❖❖ وقد يُؤْلَفُ الشَّيءُ الذي ليسَ بِالْحَسَنِ

وتُسْتَعْذَبُ الأرضُ التِّي لا هَواءَ بِهَا ❖❖ ولا مَاؤُهَا عَذْبٌ، ولَكِنَّهَا وَطَنُ [16]

تطوّر مفهوم الوطن: تطوّر مفهوم الوطن في العصر الحديث، فتوسعت حدوده ومعانيه، فبعدما كان الانتماء إلى القبيلة أو العشيرة، أصبح اليوم موقفا سياسيا وفلسفيا، فهو بذلك ليس قديما في ثقافتنا العربية، وفد علينا كغيره من المفاهيم من الثقافة الغربية، ولم يعرف تطوّرا وفعالية كبيرين في منظوماتنا الثقافية، ولعلّ وراء ذلك المنتوج الفكري الذي شهد نقصا ملحوظا في مختلف حقولنا الفكرية والعلّمية، ومنها مناقشة فكرة الوطن وما اشتق منه كالوطنية والمواطنة في أشكالها الحديثة، وهو أمر جلي للعيان خلال القرن العشرين، ولعلّ تأخره في عالمنا العربي أحدث ضبابية وتصورا تأرجح بين الحلم والواقع، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن.

أتخذ الشعراء الوطن هيكلا جديدا فغدا رمزا للمرأة، حيث الحنان، الأمان، الاستقرار، وقد قال محمود درويش: "عيونك شوكة في القلب توجعني...وأعبدها وأحميها من الريح وأغمرها وراء الليل والأوجاع" [17] ففي ذلك ما يكشف عن تعلق الشاعر العربي اللامحدود بوطنه وعشقه له لأنّه وراثي يولد مع الفرد من خلال ارتباطه بالأسرة، وبمسقط رأسه لينمو من خلال الأسرة والمدينة والمسجد والإعلام والأتراب، كلها تشترك في تفعيل هذه الشحنة العقلية الوجدانية التي تكمن في أعماق الفرد لتظهر

في مواقف كثيرة تتصل بوضعه على مستويات ومجالات مختلفة ترتسم في شكل سلوكات تعبر عن موقفه ورأيه تجاه ما يعرفه مجتمعه من أحداث.

يكثر الحديث عن حب الوطن – خاصّة في المناسبات – في الإذاعات الرسمية، وما يلقن لطلبة المدارس، حيث ترتسم الصورة الحالمة لهذا الوطن المفدى، مصدر العزة والكرامة، وليس هنالك شكّ في ذلك عند أي مواطن، لكن الوطن في الواقع ما هو كائن يتراءى لنا فيمن وما حولنا؛ في الشوارع، في الإدارة التي تنتمي إليها وغيرها من الإدارات، ويتراءى لنا على صفحات الجرائد وما تحمله من أخبار ومشاكل يعيشها المواطن، ويتراءى لنا عندما نقدم رأيا أو انتقادا –إن كنا مؤهلين لذلك – في العلّاقة مع الهيئات التنفيذية.

مازالت فكرة الوطن ومشتقاته (الوطنية والمواطنة) في حاجة إلى توضيح في وطننا العربي، فلا يمكن فصل بعضهما عن بعض؛ إذ لا يمكن تصور وطن بدون وطنية ولا مواطنة. فالوطن ذلك الحيز الذي تمارس فيه الوطنية في انتظام عن طريق المواطنة.

إذا كانت المجتمعات الغربية حددت أوطانها وأوجدت لها ميثاقا أو عقدا، وسمحت لكل المواطنين بالمشاركة دون إقصاء، فماذا حققت المجتمعات العربية من ذلك؟ يبدو أنّنا لم نحقق إلا الوطن الأرض الذي قد لا يتعدى مفهوم ابن الرومي الذي سبقت الإشارة إليه حيث يرتكز على أساس الأهل، وكما عبر عنه المجنون:

أَمُرُّ علَى الدِّيارِ ديارِ لَيْلَى   أُقَبِّلُ ذَا الجِدَارَ وذَا الجدارَ
ومَا حُبُّ الديارِ شَغَفْنَ قَلْبِي   ولكنْ حبُّ مَنْ سَكَنَ الديارَا [18]

فالأحبّة والأهل هم أساس حب الديار أو الأوطان.

الوطنية: مصطلح يستعمل للدلالة على المواقف الايجابية والمؤيدة للوطن من طرف الأفراد والجماعات، ويمكن اعتبار المواقف الآتية مواقف وطنية كالفخر بالثقافة والإنجازات احترام العلم، النشيد الوطني وبعض المظاهر التي تدلّ على الولاء للدولة كمساندة الوطن في سياسته السلمية والحربية.

لن تكون هذه المواقف إيجابية إلاّ إذا كان الأفراد والجماعات يجمعون على الانتماء الحر الواعي لهذا الوطن ثقافة وحضارة، ممّا يؤدي إلى التعبير عن هويته حتى يمثل ذلك الانتماء بعدا حقيقيا لوجود الفرد والشعب؛ فالوطنية هي بسمة الانتماء إلى الأرض باتجاه الميل نحو الدفاع عن الوطن لمواجهة الأخطار الخارجية، فإذا كانت صادقة مخلصة عبرت عن تطلعات الأفراد والجماعات لتحيا كريمة كغيرها من الشعوب الغربية في جو من الحريات الواسعة التي لا تمس حريات الغير، والتمسك بثقافة الحوار وثقافة الاختلاف، وتبقى مصلحة الوطن نقطة الاتفاق والالتفاف؛ فالحوار والاختلاف من أجل الوطن، لا من أجل إظهار التفوق على الآخر، ولن يتأتى للأفراد والجماعات ذلك إذا لم تسد بينهم روح التسامح؛ فكل من يعيش على الأرض الوطن يحقّ له أن يشارك في بنائه ويتفاعل مع مجتمعه، فالوطنية الحقيقية ليست إلا الإخلاص في العمل وإتقانه. غير أنّه يساء فهم الوطنية فتتحول إلى شوفينية وحتى عدائية، فقد قال محمود درويش: " الوطن ليس صنما يعبد أو يكسر، إنّه حقل للعمل، وقابل للمساءلة المتبادلة، بمعيار كمية العمل المبذول فيه، وبمقدار ما يوفر للمواطن من كرامة وحرية" [19] فانعدام الوفاء والإخلاص يؤدي لا محالة إلى إنهيار الوطن.

يشير مفهوم المواطنة السائد حاليا إلى ما يتمتع به المواطن من حقوق دستورية مقابل ولائه للوطن، وتعتبر الثورتان الفرنسية (1789)

والأمريكية(1775) محطّات حاسمة في تطوّر المفهوم الذي يهدف إلى تمييز المواطن ذي الحقوق عن المفهوم السابق الذي يعتبر الخاضعين لسلطة الإمبراطور رعايا أو أتباعا يتوجب عليهم طاعته دون مناقشة.

ويمكن القول إن المواطنة هي وحدة وتوحيد الانتماء والولاء من مجموع السكان على تنوع أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم للوطن الذي يأويهم مما يحتم ذوبان خلافهم واختلافه للمشاركة والتعاون في بناء الوطن والعمل على تنميته والحفاظ عليه.

ولعلّ للمواطنة عناصر لابد منها حتى تستوي، ولا تبقى شعارا أجوف يستغله الديماغوجيون؛ فعنصر الانتماء للوطن يحتاج إلى عناصر أخرى تشد من أزره ومنها المشاركة في السلطة العامّة والمساواة؛ فكل مواطن له نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات، لكن كثيرا ما يكون الخلل في فهم المواطنة في عالمنا العربي حيث يربط مفهومها بمفهوم السلطة، فإذا كنت مخلصا للسلطة فمعناه أنّك مخلص للوطن.

الوطنية والوطن في الحاضر: لقد أتخمتنا القصائد الوطنية (الشعر الوطني) بروح وطنية مزيفة، قتلت طموحنا، ومكّنت الإحباط من أن يدب فينا، لقد كان عبد الله القصيمي- إلى حدّ ما - على حق عندما وسم كتابه ب" العرب ظاهرة صوتية "[20]، فأين الأمّة العربية من تلك القصائد الوطنية الرائعة التي رددناها منذ الصغر ولازلنا، فواقعنا اليوم عكس ذلك؛ هل من وحدة عربية، وتقارب سياسي، وتفاهم اقتصادي، صحيح أنّنا ضحايا "سايس بيكو"؛ أصبحنا أوطانا، لم تستطع بعد التخلّص من أجواء البسوس وداحس والغبراء، فكل منا مصاب بجنون العظمة، الدولة التي تنقاد لها الدول العربية.

لعلّنا اليوم ندرك أنّنا كنا مسيرين لأقدار علمية وثقافية ودينية لا تنفع مستقبلنا، فبات لزاما البحث عن العلم والمعرفة والثقافة المتنورة

غير المثقوبة علنا نستطيع تكسير قيود الغربة الثقافية، وقد يكون البعض دفع تكلفة باهظة من اجل اشتراء عقله.

إن كان الشاعر أو الكاتب صادقا فيما يقوله، فأين صدى ذلك في الواقع على الأرض؟ ألم يبق صدى يردد؟، ولم لا تترجم الأفعال إلى أقوال؟؟.

لم لا نواجه هذا الواقع بما قاله رائد النهضة الجزائرية عبد الحميد ابن باديس فيوثق كل وطنه الخاصّ بالوطن الكبير، "نعم إن لنا وراء هذا الوطن الخاصّ أوطانا أخرى عزيزة علينا، هي منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاصّ نعتقد أنّنا لا بدّ أن نكون قد خدمناها وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاصّ[21]، بذلك يكون ابن باديس قد طوى المسافة بين الوطن (الجزائر)، والوطن العربي الإسلامي، فأصبح الوطن واضح المعالم في نظره؛ إنّه الجزائر بحدودها القانونية المعترف بها.

الدين والوطن والأمّة: لازال الإتّجاه الديني في بعض البلدان العربية ينظر بنوع من الريبة إلى فكرة الوطن والمواطنة والوطنية، ولم يهتم علماء الدين بذلك؛ فقد ابدوا قلقهم من تقديم العلّاقة الوطنية على العلّاقة الدينية، وكذا الاحتفال بالأعياد الوطنية وتكريم الرموز الوطنية كالوقوف للعلّم الوطني، فالوحدة الوطنية في نظرهم سلبية وغير إسلامية وقد أصدرت عصبة من المشايخ سنة 2008 بيانا تصف فيه ذلك بأنّه تشبه بالكفار، كما نندوا بالعلماء الذين أجازوه "...كل ذلك من التشبه الظاهر بالكفار الذي دلت نصوص الشرع ومقاصده على تحريمه"[22]، وقد يكون وراء ذاك اعتبار المشايخ أن الوطنية والمواطنة تتعارض وتزاحم قاعدة الولاء والبراء في العقيدة.

رأى ابن باديس أن الوطن " قطعة من الأرض خلقها الله منها (الأمّة) ومنحها لها، وإنّها هي ربتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها من اعترف وجحده من جحد" [2 3]، ليمهد للمعركة على أرض الواقع مع المحتل.

إن كان ابن باديس قد اعتبر الجزائر وطنا، والجزائريين أمّة، حيث لا وجود لأحدهما دون الآخر، ومنهما تنبع الوطنية التي تتجلي في حب الفرد وطنه وأمتّه حيث يقول في ذلك:" من نواميس الخليقة حب الذات للمحافظة على البقاء، وفي البقاء عمارة الكون؛ فكلما تشعر النفس بالحاجة إليه في بقائها هو حبيب إليها فالإنسان منذ طفولته يحب بيته وأهل بيته لما يرى من حاجة إليهم واستمداد بقائه منهم، وما البيت إلا الوطن الصغير، فإذا تقدم شيئا في سنه اتسع أفق حبه فأخذت تتسع بقدر ذلك دائرة وطنه" ففلسفة حبنا الوطن تسير من الجزء نحو الكل. ولعلّ هذا ما تمتاز به الوطنية القوية المتماسكة المتراصة؛ فكل منا يحب قريته ومدينته، وهذا غير خاف في خطاباتنا وسلوكياتنا، وهو حق مشروع لكل منا. إن كان الأمر كذلك، فليس من حق أحد محاولة تفويض بناء هذه الفلسفة، حتى لا تتشتت مشاعرنا الوطنية، وتتوه أجيالنا اليوم بين أفكار متنوعة لتكتنف الضبابية مواقفهم الوطنية، لكن بكل أسف حاول البعض ذلك بفكرة الانتماء إلى الأمّة، وهي فكرة سياسية تشربتها تيارات تهدف إلى فصل المجتمعات العربية عن تكويناتها السياسية المعروفة بحدودها الجغرافية بعيدا عن التطوّر العقدي الذي يدعو إلى الأخوة الإسلامية، ولعلّ هذه المحاولة كانت من خلال الاعتماد على منهج تعبوي للوصول إلى تعبئة أممية.

بمثل هذه الفكرة عرقل توسيع دائرة الوطنية التي أشار إليها ابن باديس سابقا، مما جعل العلّاقة غير سوية بيننا وبين كياننا الأصلي،

فتشعبت، وتبعثرت عبر جغرافيا واسعة ليس بالإمكان لملمة إطرافها، من افغانساتان والشيشان إلى كوسوفو...تحت تأثير خطاب فكري متعصب، انقاد له البعض من شبابنا حيث وجدوا هناك لنصرة الأمّة (الفكرة السياسية) والانتماء إليها.

ولعلّ الذي سهل تسرب مثل هذه الفكرة وغيرها، هو ضعف المناعة الوطنية عند شبابنا، لإنّهم لم يلقحوا بالوطنية الحقة، ولم يغرس فيهم التمسك بالوطن كما صرح ابن باديس في وجه المحتل:

شَعْبُ الجزائرِ مُسْلِمٌ ❖❖❖ وإِلَى العُرُوبَةِ يَنْتَسِبْ

لو تم ذلك لما وجدت فكرة الأمّة (الفكرة السياسية) إلى عقولهم سبيلا، وما خدروا بها وبغيرها من المسميات التي أفرغت من محتواها العقدي.

لقد كان حريا تفعيل جمعية العلّماء المسلمين الجزائريين بعد الاستقلال، وإبقاء التعليم الأصلي في وطن كالجزائر – على سبيل المثال- ليساهم في تحصين المجتمع من اللجوء إلى البحث عن فتاوى في الخارج، واعتناق مذاهب بعيدة عن المجتمع.

لا بد من تمكين المثقف الحقيقي ليقوم بدوره في ترسيخ الوعي بالوطن وتجديد الخطاب وتطويره، إلا أن ذلك – للأسف – لم يحدث لوجود عدة عوامل منها التضييق على الحريات، وخنق الآراء على اختلافها، مما قد يتسبب في موت الإبداع الفردي داخل تيار الإبداع العام، فتتراجع وتيرة العطاء وتتقهقر مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية؛ فتضعف مناعة الوطن وقدراته، ويسهل تمزيقه تحت أقنعة عدة كالإثنية والطائفية الوهميتين، ومن ثم يبدأ الصراع الداخلي الذي يؤدي إلى تدمير الوطن وعناصر قواه، خاصّة والعالم يعيش أجواء يستغلها العدو الذي لا يدخر جهدا في تأجيجها لتحقيق مصالحه.

الهوامش:

[1] - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل: لسان العرب، مادة: (وط ن)، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988، ج6، ص: 949

[2] - الحارث بن حلزة: الديوان، جمع وتحقيق وشرح د. أميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996، ص:28

[3] - أبو تمام: الديوان، تقديم وشرح محيي الدين صبحي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص:248

[4] - التبريزي، يحي بن الخطيب: شرح القصائد العشر، مؤسسة المعارف، بيروت، 2002، ص:11

[5] - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الحنين إلى الأوطان، سلسلة اللغة والآداب 1، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982، ص:15،16

[6] - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: المحاسن والأضداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دت)، ص:54

[7] - دوقلة المنبجي، القصيدة اليتيمة، رواية القاضي علي بن المحيسن التنوخي، تقديم: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1970، ص:34

[8] - الترميذي، محمد بن عيسى أبو عيسى (209- 279هـ): الجامع الصحيح سنن الترميذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1978، ج5، ص:723

[9] - القرآن الكريم: سورة النساء، الآية: 66

[10] - فاطمة تجور: المرأة في الشعر الأموي (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص:50

[11] - ابن الرومي: الديوان، شرح أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلّمية، بيروت، ط2، 2002، ج1، 496

[12]- المعري أبو العلاّء: اللزوميات، دار صادر، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص:34

[13]- الزهاوي جميل صدقي: الديوان، الطبعة العربية بمصر، 1924، ص:356

[14]- أكرم جميل قنبس: خير الدين الزركلي شاعر الوطن، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011، ص:23

[15]- الأعشى، ميمون بن قيس: الديوان، تقديم: د.حنا ناصر الح- ي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004،ص:228

[16]- الأبشيهي المحلي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح (790- 850هـ): المستطرف في كل فن مستظرف، مكتبة الجمهورية العربية مصر،(د ت)،ج2، ص: 42

[17]- محمود درويش: ديوان عاشق في فلسطين، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2،1990، ص:79

[18]- - مجنون ليلى، قيس بن الملوح: الديوان، شرح عدنان زكي درويش، دار صادر، بيروت، 1994 ، ص: 127

[19]- محمود درويش: مقدمة مجلة "الكرمل"، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، فلسطين، العدد:58

[20]- عبد الله القصيمي: العرب ظاهرة صوتية، شركة مونمارتر للطباعة والنشر، باريس، 1977

[21]- عمار طالبي: ابن باديس، حياته وآثاره، الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الجزائر، 1968، ج3، ص:236

[22]- موقع أهل الحديث: www.ahlalhadeeth.com

[23]- عمار طالبي: ابن باديس، حياته وآثاره، م س،ج3، ص:468

التّعريف المصطلحيّ ودوره
في معالجة المصطلحات العلميّة الواردة في المعاجم

أ/كمال لعناني

باحث دائم بالمجمع الجزائريّ للغة العربيّة

مقدمة: يعدّ علم المصطلح أحد المداخل المشروعة لفهم الثقافات والعلوم وانتقالها بين الشعوب إذ؛ يمثل اختزال رؤية العالم للأمم والباحثين، ولذلك تهافتَ البحثة والدّارسون لاقتراح مشاريع لفهم هذا العلم. ومدّ الخطاب الحداثي باجتهادات مصطلحيّة حديثة تحكم وضع المصطلح وتقييسه وتوحيده ونشره؛ نتيجة الانفجار المعرفي الهائل الذي عرفته البشرية خلال القرن العشرين؛ وكذلك فكّ ما لحق هذا من إلغاز – المصطلحات الحديثة - نتيجة فوضى المصطلح وعدم الاتّفاق على مفهوم موحّد للألفاظ. ولاستدراك هذا لا بدّ من تنظيم مخابر لَمَفْهمة المصطلحات وتوضيح رؤى الباحثين في توليد المصطلحات وتوضيح انتقالها بين الثقافات وتقديم توضيحات ومناقشات واضحة وحاسمة تؤسّس لنّظرية مصطلحيّة علميّة، ويعدّ عنصر التّعريف المصطلحي، أحد أهمّ عناصر النّظرية المصطلحيّة، وخاصة في مجال المصطلحات العلميّة ومعالجاتها. فالتّعريف الجيد للمصطلح يوضّح مفهومه بدقّة وتمييزه عن غيره من المفاهيم المشابهة، إضافة إلى كونه "ينقل المتلقي للمصطلح من حال الجهل بمفهومه إلى حال العِلم به [1]". وقد وجدّت صعوبة في الإحاطة بهذه المسألة نظرا لندرة وقلة الدراسات التي عالجت مسألة التّعريف، لكن

نظرًا لأهميّة التعريف في مختلف المعالجات المعجميّة لا سيما صناعة المعجم التاريخي للّغة العربيّة، سأحاول التّطرق في هذا المقال لركن التعريف محاولا تبيين أنماطه وشروطه، وصعوباته.

أولاً: غياب نظريّة مصطلحيّة عربيّة: لعلّ من أوّل المبادرين إلى الحديث عن النظريّة المصطلحيّة العربيّة محمد رشاد الحمزاوي، وذلك بمقال شارك به في ندوة (العربيّة واستعمالها في تقنيّة المعلومات) والتي نظّمتها مكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالرياض من 10 إلى 13 ماي عام 1992م. يقول محمد رشاد الحمزاوي في فاتحة مقاله: "نطرح موضوع النّظريّة المصطلحيّة العربيّة، لنفهم وندرك أسباب غيابها قديمًا وحديثًا، ولنستكشف مواصفاتها ومعاييرها الممكنة المستقبليّة، لأنّنا في أشدّ الحاجة إليها [2]". فالحمزاوي هنا يرى غياب هذه النظريّة قديمًا وحديثًا ويحاول استكشاف مواصفاتها، وقد قام بمسح للحصيلة التراثيّة العربيّة القديمة والحديثة لتبرير ضرورة البحث عن نظريّة مستمدّة من تراثنا الفكري والموجود في صلب اللّغة العربيّة وآدابها. وعلى سبيل التمثيل ضرب الحمزاوي مثالاً عن الترجمة والتي حظيّت بمكانة بارزة في تراثنا العربي إذ؛ يروى عن الرسول ﷺ أنّه دعا زيد بن ثابت إلى تعلم السريانيّة حيث قال: "قال لي النبي ﷺ إنّي أكتب إلى قوم، فأخاف أن يزيدوا عليّ أو ينقصوا فتعلّم السريانيّة. فتعلّمتها في سبعة عشر يوما [3]". ويروى أيضا أنّ الخزرجي كان يترجم للرسول ﷺ من الفارسيّة والروميّة والقبطيّة والحبشيّة [4]. واستشهد الحمزاوي أيضًا بفكر الجاحظ من خلال حديثه عن الترجمة وقضاياها فتحدّث عن: "صعوبة ترجمة الشعر، وقيمة الترجمة، وشرائط الترجمان، وترجمة كتب الدين [5]". إلاّ أنّ الجاحظ لم يأت بنظريّة للترجمة، غير أنّ التراث كما يرى الحمزاوي قد زودنا في مستوى المصطلح والمصطلحيّة وقضاياهما بمؤلفات ذات صلة بالمصطلح وقضاياه،

ولعلّ من بينها كتاب (مفاتيح العلوم) للخوارزمي (ت387ه) وكتاب (التعريفات) للشريف الجرجاني (ت816ه) وكتاب (الكليّات) لأبي البقاء الحسيني اللغوي (ت1094ه) وكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون) لمحمد علي الفاروقي التهانوي، وقد ألّفه عام (1745م). وقد قال فيه: "ولم أجد كتابًا باصطلاحات العلوم المتداولة بين الناس وغيرها، وقد كان يختلج في صدري أوان التّحصيل أن أؤلف كتابًا وافيًا لاصطلاحات جميع العلوم، كافيًا للمتعلّم من الرجوع إلى الأساتذة العالمين. كي لا يبقى حينئذ للمتعلّم بعد تحصيل العلوم العربيّة حاجة إليها، إلاّ من حيث السند عنهم تبركًا وتطوعًا [6]". والملاحظ على هذا المدّ المصطلحي الذي تواصل حتى القرن الثامن عشر الميلادي، دليل على وجود أرضيّة خصبة لبناء نظريّة مصطلحيّة لم يتنبه إلى ضرورة وضعها التهانوي على حدّ تعبير الحمزاوي [7]. ولقد سعى المحدثون من العرب إلى الاعتناء بالتراث فوقفوا منه ثلاثة مواقف، تتمثل في ما يلي:

1. "الدراسات الغنائيّة التي تتحدّث بالإطراء والتمجيد عن النقلة والنقل، دون أن تزودنا بنماذج مطبقة وتجارب معتمدة لنصوص منقولة، يمكن أن نستخلص منها قواعد وقوانين محتملة.

2. الدراسات الاستشراقيّة التي سعت حسب الإمكان إلى تزويدنا بالنصوص والأعلام والرسوم والوثائق المتعلّقة بتراثنا المترجم من اليونانيّة إلى العربيّة أو العكس.

3. الدراسات العربيّة اللسانيّة الحديثة، التي أخذت على نفسها العودة إلى النصوص لاستقراء أهمّ مراحل الترجمة، ومدارسها وتجاربها وطرقها" [8]. وأمّا على مستوى المصطلح والمصطلحيّة فيرى الحمزاوي أنّنا نواجه ثلاثة مواقف ندرجها كما يلي:

1. "الدراسات التفضيليّة التي تفيدنا بثراء المعجم المصطلحي العربي، من دون أن تحيطنا بمحتواه ومناهجه وطرقه.

2. المؤلفات والدراسات العينيّة التي تسعى إلى تقييم تراثنا على أسس علميّة دقيقة، سواء باعتبار ذاته أم بتوظيفه في العلوم الحديثة.

3. الدراسات اللسانيّة المعجميّة المقارنة والتنظيريّة المخصّصة لأثر المصطلحيّة التراثيّة وتأثيرها في المصطلحيّة العربيّة الحديثة، وذلك بالاعتماد على عيّنات من النصوص أو مؤلفات متخصّصة قديمة متنوعة، أو مبادرات تنظيريّة حديثة للمصطلح العربي[9]". يقول محمد رشاد الحمزاوي: "نستخلص من خلال هذه الجولة السريعة في رحاب التراث والدراسات المخصّصة غياب نظريّة مصطلحيّة عربيّة كليّة شاملة، يمكن الاعتماد عليها للإحاطة بقواعد وقوانين التراث الذي كان يحوي في أجزائه وعناصره ذهنيّة تنظيريّة محتملة كان من الممكن استكشافها[10]". فالمادة الموجودة ثريّة ومتنوّعة لكنّها تكون ما يمكن أن ندعوه بالرسائل المفردة المحتاجة إلى إثرائها برسائل أخرى لسدّ الفراغات، واستكمال الحلقات المفقودة، لتكوين أجزاء السلسلة الكاملة التي يمكن أن تستوحي منها قوانين نظريّة مفيدة.

ثانيًا- تصوّر محمد رشاد الحمزاوي المستقبلي لنظريّة مصطلحيّة عربيّة شاملة: وضع الحمزاوي تصورًا أو بالأحرى عناصر نظريّة مصطلحيّة كليّة لوضع المصطلح وتوحيده ومعالجته معالجة عصريّة، والغاية من ذلك لفت الأنظار والاهتمامات إلى التفكير في بعث ذهنيّة علميّة في هذا الميدان، ويقوم تصوره على النحو التالي[11]:

1- أخذ مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة كعيّنة باعتباره أنموذجًا لهذا العطاء المصطلحي المعاصر.

2- نظام الترجمة: الترجمة ترجمات وهي قابلة للتحسين، والمصطلحي مدعو بالضرورة إلى اعتماد منهجيتين في الترجمة من الصعب أن يخير بينهما، وهما: الترجمة المباشرة والترجمة غير المباشرة. والحمزاوي يفضل الترجمة الجانبيّة لاتصالها بذاتيّة اللغة المترجم إليها. وهي أنواع (الترجمة بالتكافؤ، والترجمة بالمؤالفة، والترجمة بالتحوير). واختلاف الترجمات يمكن أن يحلّه نظام التوحيد والتقييس.

3- وضع المصطلح يكون بالأفضليّة؛ أي الابتداء بالاشتقاق أولاً ثم يليه المجاز فالنّحت لأنّها وسائل من ذات العربيّة، أمّا التعريب فهو خارج عن العربيّة، فلا نستعمله إلاّ عند الضرورة والاعتراض على هذه الوسائل وارد، وسيتولى نظام التوحيد والتقييس حلّ مشاكلها.

4- النظام الصوتي: ويقصد به الحمزاوي استعمال الأصوات العربيّة لنقل أصوات اللغات الأخرى والحمزاوي يدعو إلى تتبّع النظام الصوتي الموحد الذي وضعه إبراهيم بن مراد ونشره في مجلة المعجميّة [2 1]. لأنّه أشمل نظام عربي معروف اعتمد على تجربة القدماء والمحدثين من خلال نصوصهم الطبيّة وقد أقرّه المعهد القومي للمواصفات والملكيّة الصناعيّة بتونس.

5- نظام الحاسوب: يستعمل خاصة في مجال بنوك المعلومات المخصّصة لمعالجة المصطلحات العلميّة والتقنيّة.

6- نظام التوحيد والتقييس: الذي اعتبره ركيزة الأنظمة السابقة ومقياسها، وقد وضع له أربعة مبادئ هي:

- مبدأ الاطراد أو الشيوع أو الحجّة اللغويّة؛
- مبدأ الإيجاز أو الحجّة الصرفيّة؛
- مبدأ الملاءمة أو حجّة الاستعمال؛

– مبدأ التوليد أو حجّة النماء المصطلحي. هذه رؤية يريد الحمزاوي لفت أنظار المهتمين العرب بقضايا المصطلح إليها؛ بغية وضع نظريّة مصطلحيّة شاملة، يقول: "لقد استمددناها من محاولات عدّة ممّا يدلّ على أنّها جماعيّة تشهد بالجهود المبذولة التي تستحق أن ترعى وأن تستثمر لعلنا نوفق فيها إلى ما يجمع ويوحد، ويدعم العلم ومراكزه في الأقطار العربيّة [13]". ومن خلال طرح الحمزاوي نلاحظ أنّه تصوّر عملي عربي يمهد لنظريّة مصطلحيّة عربيّة شاملة، وإن كان تصوّرًا موجزًا، غير أنّه كما سبق وأن ذكرنا يريد لفت الانتباه. لكن الملاحظ في هذا الطرح أنّه لم يتطرق لعنصر التعريف المصطلحي رغم أهميّته في الصناعة المصطلحيّة المعاصرة لذا سأحاول أن أركز عليه في هذه الدراسة ليكون عنصرا مهمّا يمكن إضافته لطرح الدكتور محمد رشاد الحمزاوي في تصوره للنظرية المصطلحيّة الشاملة.

ثالثًا: تعريف التعريف: "التعريف هو ترتيب عناصر المجهول التي يحصل بها العلم به [14]" ويراد بـ"التعريف"، في معاجم اللغة العربيّة الإعلام والوَسْم ونِشْدان الضّالة. يقول صاحب "اللسان": "عَرَفَه يَعْرِفُه عِرْفَةً وعِرْفاناً وعِرِفَّاناً ومَعْرِفَةً... وعَرَّفَه الأمْرَ: أعْلَمَه إيّاه وعَرَّفَه بَيْتَه: أعْلَمَه بمَكَانِه، وعَرَّفَه به: وَسَمَه... والتَّعْرِيفُ: الإعْلامُ والتَّعْرِيفُ أيْضاً: إنْشادُ الضَّالَّةِ وعَرَّفَ الضَّالّة نَشَدَها. عَرَّفَ فُلانٌ الضَّالَّةَ: أيْ ذَكَرَها وطَلَبَ مَنْ يَعْرِفُها فجَاءَ رَجُلٌ يَعْتَرِفُها؛ أيْ يَصِفُها بصِفَةٍ يُعْلِم أنَّه صاحِبُها [15]". وينصرف معناه، في اللغات الأجنبية (الفرنسية مثلاً)، إلى تحديد أو شرْح مُتصَوَّر كلمة مّا [16]. ويعرفه علي القاسمي: لغة: هو التّوضيح. والتّعريف في صناعة المعجم؛ هو قول يوضّح أو يشرح اللّفظ المعرف بحيث يفهمه مستعمل المعجم، ولهذا يسمّى التّعريف في كتب المنطق العربيّة القديمة بـ "القول الشارح" فالقصد منه تحصيل صورة الشّيء في الذهن وتوضيحها وتمييز ذلك الشيء

عن غيره من الأشياء"[17]. ويضيف تعريف الشريف الجرجاني: "ذكر ما يستلزم معرفة شيء آخر"[18].

رابعًا- أهميّة التّعريف: للتّعريف أهميّة بالغة في اكتساب المعرفة العلميّة، لأنّ غايته التوصل إلى معرفة ماهية الأشياء وطبائعها الجوهريّة، يقول الدكتور خليفة الميساوي: "تكمن أهميّة التعريف المصطلحيّ في ضبط العلاقة الواصلة بين المفهوم والمصطلح في المعاجم المختصّة الخاصّة بمجال علمي ما"[19]، ويقصد الباحث هنا بأنّ ركن التعريف يكون أكثر في المعاجم العلميّة المتخصّصة نظرا لدقّة مصطلحاتها، لذلك تكمن أهميّة التّعريف في البحث في العلاقة بين المفهوم والمصطلح.

ويضطلع بوضع التّعريف واضع المصطلح؛ أي المتخصّص في المجال المصطلحي سواء كان ذلك في نص علميّ أم مدوّنة علميّة أم معجم علمي مختصّ، فهي كلها نصوص مضيقة أو موسعة هدفها تعريف مفهوم المصطلح وضبط خصوصياته فالتّعريف يضعه واضع المصطلح عند ظهوره ونشأته لأوّل مرّة، أما الباحث في الشأن المصطلحي فيستعمل المنهج النصّي كأداة للبحث. فالتّعريفات سابقة لوضع المصطلحات حسب العالم (أوقن فيستر) (Wuster) ، فهي التي تعطيها إمكانيّة التقييس والتوحيد العلمي[20].

خامسًا: الفرق بين الاصطلاح والتعريف: يمكن أن نوضّح الفرق الجوهري بين المصطلحين؛ بأنّ الاصطلاح لا يكون إلا بالاتّفاق والمواضعة، أمّا التّعريف فإنّه يتمّ وضعه من قبل مصطلحيّين مختصّين كل في ميدانه الخاص؛ "فالمصطلح يصنع صناعة ويشحن بالمفهوم الذي هو أساس لمتصور علمي مسبق يبتكره الباحث في سياق نظرية أو نشأة علم خاص"[21]. فالاصطلاح يتعلّق بإطلاق تسميّات على أشياء باتّفاق جماعة من الباحثين أو اللّغويين أو عامة الناس، أمّا التعريف فلا يضطلع بوضعه إلا المتخصص في مجال المصطلح.

سادسًا: الدلالة والتعريف: لقد أدّى ظهور المعاجم اللّغوية على اختلاف أنواعها، إلى ظهور مشكلة الدّلالة في المعاجم العربيّة، ومادام أنّ ظهور تلك المعاجم والتي كانت موجّهة للمثقّفين والدّارسين، فإنّ المعجميّين العرب لم يكونوا مضطرّين لتقديم معلومات دلاليّة كاملة في معاجمهم، لكن هذا لا يعني أنّ المعجميّين العرب لم يمارسوا الفعل الدلالي لإبلاغ المعنى للقارئ، فقد استعملوا: التعريف، والتعريف المقتضب، والتعريف بالمرادف، والتعريف بالضد والنقيض، والتعريف بالمثال، والتعريف بالرسم والصورة. لكن حين واجه المعجمي مشكلة الاختيار بين التعريف المصطلحي والتعريف المنطقي والتعريف اللغوي، اختار التعريف اللغوي؛ لأنه أراد أن يعرّف اللّفظ بوصفه اسما لا شيئا ولا مفهوما، ولم يشأ أن يتعامل مع الكلمة بمعزل عن سياقها، ولذلك أكثر المعجمي من الإكثار من إيراد التعابير السياقيّة والاصطلاحيّة [22]. إذن فلقد اهتمّت المعاجم العربيّة بدلالة منذ القدم، وذلك بالرجوع لمختلف سياقات المفردة.

ومن دون التعريف لا يمكن أن نتعرّف على المفردات، وبالتالي اقتنع المعجميون بضرورة فحواها أنّ التعريف هو الأداة الرئيسة في تقديم المعلومات الدلاليّة. ولقد اختلفوا حول نوع التعريف المفيد [23].

سابعًا: أقسام التعريف من خلال علي القاسمي: لقد قدّمت عدّة دراسات عربيّة حول التعريف وأنواعه، لكنها تتميّز بنوع من الصعوبة في الفهم والرؤيا، لذلك أدرجت طرح على القاسمي لوضوحه وبساطته؛ فقد قسم الدكتور علي القاسمي التعريف إلى:

أ. **التعريف اللّغوي:** وهذا التعريف يرمي إلى إيضاح معنى الكلمة في سياقاتها اللغويّة ويسمى بالتعريف المعجمي؛ وهو على أنواع:

1) التعريف بالمرادف.
2) التعريف بالنّقيض أو الضّد أو العكس.

3) **التعريف بالمثال.**

4) **التعريف الاشتقاقي.**

5) **التعريف السياقي.**

6) **التعريف الموسوعي** [24].

ب. **التعريف المنطقي**: وهو "مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء مُمَيّزا عمّا عداه فهو –إذن– والشيء المعرف سواء إذ هما تعبيران، أحدهما موجز (المعرف) والآخر مفصّل (التعريف)، عن شيء واحد بالذات[25]". وينقسم إلى:

1. الحدّ.
2. الرسم.
3. الوصف[26].

ج. **التعريف المصطلحي**: وهو ما يهمّنا في عرضنا هذا، هو التعريف الذي يعتمده علم المصطلح الحديث، ويتوخى توضيح المفهوم الذي يعبّر عنه المصطلح وليس توضيح اللّفظ أو الشيء[27]. ويعرفه هلموت فلبر (Helmut Felber) بقوله: "التعريف هو وصف لمفهوم ما بواسطة مفاهيم أخرى معروفة، وغالبا ما يكون التعريف بصيغة كلمات ومصطلحات فهو يحدّد موقع المفهوم في منظومة المفاهيم ذات العلاقة[28]". والتعريف المصطلحي يختلف عن الشرح فهو عنده غير التعريف، لأنّ الشرح يصف المفهوم دون أخذ النّظر في المنظومة المفهوميّة التي ينتمي إليها.

وينبني التعريف المصطلحي على دعامتين:

الأولى: تحديد الخصائص الجوهريّة للمفهوم: وهنا يتّفق التعريف المصطلحي مع التعريف المنطقي وذلك من حيث جرد خصائص المعرّف الذاتيّة والعرضيّة، ليخلص إلى ذكر جنس المعرف، وفصله النوعيّ أو خاصيّته لتمييزه عن غيره من الأنواع، وإذا كان هناك فرق فالمصطلحي

يفضل الخصائص الوظيفيّة، فمثلا: مصطلح (طائرة) ما زال مستخدما منذ اختراعها إلى اليوم، على الرغم من تغيّر الشكل والمادة، لكن الوظيفة بقيت كما هي [29].

الثانية: تحديد موقع المفهوم من الحقل المفهوميّ وعلاقاته مع المفاهيم المنتميّة إلى ذلك الحقل: لأنّ كل مجال معرفي له منظومته المفهوميّة الخاصة به، فتعريف مصطلح (سفينة بخارية) يتّضح أكثر إذا عرفنا موقعه في المنظومة المفهوميّة الخاصة بالسفن مثل: سفينة شراعية [30]. هذه وجهة نظر الدكتور علي القاسمي في تحديده لأنواع التعريف؛ غير أنّ الدكتور خالد اليعبودي قسمه إلى:

1- **التعريف المعاجمي الموظّف بالمعاجم اللغويّة.**

2- **التعريف الموسوعي.**

3- **التعريف المصطلحي [31].**

والملاحظ في تقسيم اليعبودي أنّه تقسيم يتّفق إلى حدّ بعيد مع تقسيم علي القاسمي، فالتعريف المعاجمي يقابله عند القاسمي؛ التعريف اللّغوي، غير أنّ اليعبودي في تقسيمه أضاف "التعريف الموسوعي". ويتّضح من خلال هذه الدراسة أنّ تقسيم القاسمي يتميز بنوع من البساطة والموضوعيّة والدّقة في الطرح والإحاطة بجوانب الموضوع سواء عند الغرب أم العرب، لذلك رجحت طرحه وأدرجته في دراستي هذه.

وتتحكم في تنوع التعريف اعتبارات شتى منها:

- **طبيعة اللغة: هل هي عاديّة أم نظريّة علميّة؟ هل هي ثنائية حالة الترجمة مثلا أم أحادية؟**

- **نوعيّة التّخصّص: فالتعريف غاية علم المعجم وعلم المصطلح. فمثلاً: بعض المعاجم يكون التعريف فيها وسيلة لا غير؛**

- ثقافة المعرّف وإمكاناته وتجربته في الميدان [32]. ورغم الخلط الواضح في أنواع التّعريفات بين مختلف الباحثين فهناك من قسم التعريف إلى:

- **التعريف المرجعي**: وينقسم هذا التعريف إلى: (التعريف بالإشارة والتعريف بالوصف والتعريف النطاقي)؛

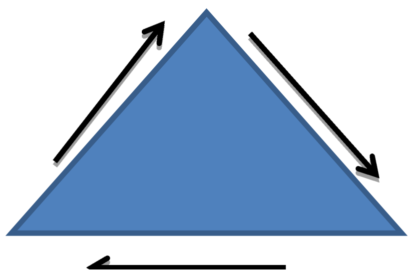
- **التعريف الإجرائي والتعريف السياقي**، التعريف الاشتراطي، التعريف الجوهري، التعريف التحليلي التعريف بالمرادف، التعريف بالسّلب أو النقيض، التعريف بالتضمين، التعريف الصّريح الدّلالي التعريف الموسوعي، التعريف بالمثال، التعريف القاموسي [33]. إلاّ أنّ القاسمي استطاع أن يفرق ويهتدي إلى ثلاثة أنواع من التعريفات: (التعريف اللغويّ والمنطقي والمصطلحي) وقد استمدّ هذا التقسيم بعد اطلاعه على أعلام الفكر الغربي أمثال كل من: (فلبر Felber) و(ساجر Sager) والمنظمة الدوليّة للتقييس (إيزوISO) .

ثامنًا: التوصيّة 704 للمنظمة الدوليّة للتقييس (إيزو ISO) ومعالجات التعريف المصطلحي: وقد جاء في التوصيّة ما يلي:

- وصف المفهوم في مستوى معيّن من التجريد؛

- تمييز المفهوم من المفاهيم المجاورة له في المنظومة المفهوميّة التي ينتمي إليها؛

- تحديد العلاقات القائمة بين المفهوم وبقيّة المفاهيم في المنظومة المفهوميّة. وتمثّل العلاقة بين المصطلح، وتعريفه، والمفهوم الذي يعبّر عنه ذلك المصطلح، والمجال الذي ينتمي إليه ذلك المفهوم، بالشكل الآتي [34]:



(شكل يوضح العلاقة بين المصطلح وتعريفه)

فالتوصيّة 704 للمنظمة الدوليّة للتقييس (إيزو) المتعلقة بوظائف التعريف المصطلحي تعطي للتعريف المصطلحي دقّة أكثر وفي صياغة تعاريف مبنيّة على مقاييس دوليّة، ولهذا المبدأ نتائج كثيرة سنتناولها في العنصر الموالي.

تاسعًا: التعريف ودوره في معالجة المصطلحات العلميّة الواردة في المعاجم:

– يستطيع التعريف أن يضبط تعريف مصطلح بتعريفين مختلفين فتعريف الماء في الكمياء غيره تعريف الماء في الفيزياء.

- **الماء في الكيمياء:** مادة تتكوّن من الأكسجين والهيدروجين.

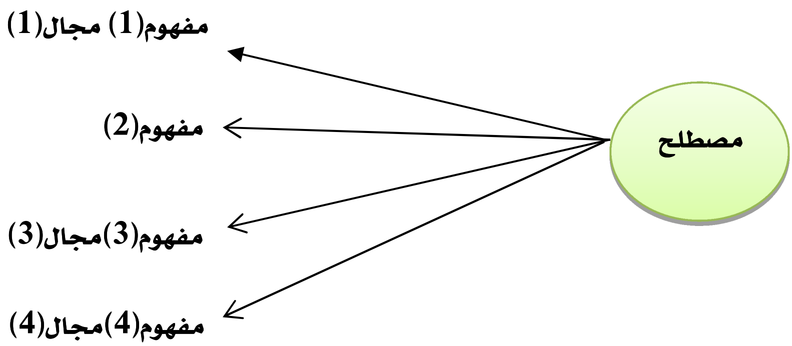
- **الماء في الفيزياء:** سائل نقطة تجمده (0°) مئوية ، ونقطة غليانه (100)° مئوية.

فالتعريف المصطلحي يشدّد على ضرورة التعريفات الدقيقة خاصة في مجال المصطلحات العلميّة. ولذا فإن وضوحها يتوقف على مدى وضوح هذه المصطلحات على شكل نظام من التعريفات.

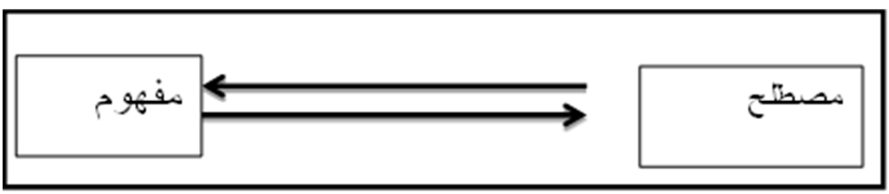
عاشرًا- المصطلح والمجال التعريفي: من لوازم التعريف ضبط المجال المعين للمصطلح[35] فللمصطلح مفهوم في مجال معين؛ وللمصطلح تسميّة ومفهوم، ومن أهمّ خصائصه ارتباطه بمجال ما، علميًا أو تقنيًا أو ثقافيًا ويتحدّد مفهومه داخل المجال الذي ينتمي إليه.

مثال: فمصطلح (**عين**) "في المجال الصحي– مثلا - يدل على مفهوم عضو الإبصار وتعريفه كالآتي:

عين: "عضو الإبصار؛ وهو بشكل كرة تسكن في جوف الحَجاج مغطاة بطبقة صلبة ثم بعضلات محركة لها، ثم بالجفنين العلوي والسفلي. وهي تتألّف من طبقة وعائيّة عضليّة وأخرى عصبيّة مع جسم بلوري يشبه العدسة وطبقة شفافة في المقدمة هي القرنيّة"[36]. ولا يمكن لمفهوم المصطلح أن يتغيّر إلاّ إذا تغيّر مجال استعماله فمصطلح (**عين**) يصبح مفهومه في علم النبات دالاً على نوع من النبات (bourgeon) له ساق وأوراق. ويصبح مفهومه في الفلسفة معادلاً للجوهر في مقابل العرض. ويصبح مفهومه في علم المخطوطات الثّقب الدائري الحادث في الجلد الذي يشكل مادة المخطوط، ويصبح مفهومه في علم الأرصاد الجوية ثقبًا في جوف الإعصار. ويمكن بيان ذلك كالآتي:



- ومن خصائص التعريف المصطلحي رفض التعدّد الدّلالي، والأخذ بمبدأ الدلالة الأحاديّة، أي كل مصطلح يقابله مفهوم واحد في السياق العلمي المختصّ، وأن يدّل المصطلح الواحد على مفهوم واحد، وأن يكون للمفهوم الواحد مصطلح واحد داخل المجال الواحد. وبيانه الآتي37:



أي الانطلاق من التصور إلى المفهوم، أي من المعنى الاصطلاحي إلى الكلمة[38].

- وتتوقف صياغة التعريف على فهم دلالة المصطلح، و"دون فهم دلالي للمصطلح، لا يمكن إثبات التعريف ... وهذه حالة تعمّ جميع أنواع الخطاب العلمي[39]". والملاحظ أنّ العلاقة بين المصطلح ومفهومه داخل المجال الواحد لا تخضع في الواقع إلى هذا المبدأ إذ؛ تشكو عدد من اللّغات،

ومن بينها اللغة العربيّة، من تعدّد المصطلحات للمفهوم الواحد داخل المجال الواحد. الأمر الذي أدى بالمهتمين إلى بحث سبل تحقيق التوحيد والتقييس لمعالجة هذا الوضع. ويمكن أن نستدلّ بجدول وضعه خالد اليعبودي يبيّن فيه اختلاف أنماط من اختلاف الدارسين العرب المحدثين في وضع مقابل لمفهوم [40] (Terminologie):

اسم الباحث	المفهوم الغربي وما يقابله من مصطلحات عربية	المفهوم الغربي وما يقابله من مصطلحات عربية
	Terminologie	Terminography
المسدي (1984)	المصطلحية	ـ
سماعنة (1993)	علم المصطلح	المصطلحية
عصام عمران (1993)	علم المصطلحات	ـ
سماعنة (1998)	النظرية المصطلحية العامة النظرية المصطلحيةالخاصة	ـ
سماعنة (1999)	علم المصطلحات علم المصطلح (العام، الخاص) المصطلحية	ـ
حلام الجيلالي (1996)	المصطلحاتية اصطلاحية "	المصطلحاتية
عبد السلام أرخصيص (1998)	علم المصطلحات	ـ
هليل (1987) (تج فيلبر)	المصطلحية علم المصطلح علم المصطلحية"	التدوين المصطلحي
الحمزاوي (1995)	المصطلحية	الاصطلاحية

فنلاحظ اختلاف التّسميات وتعدّدها في تسميّة المفهوم الواحد، كما نلاحظ عدول بعض الباحثين عن بعض المصطلحات بمرور السنين.

- **العلاقة بين ترتيب المداخل والتعريف من خلال علي القاسمي: يمكن ترتيب مداخل المعجم المختص حسب إحدى الطرق:**

- **الترتيب الألف بائي؛**
- **الترتيب الموضوعي؛**
- **الترتيب المفهومي؛ وهو ترتيب ظهر في أوائل القرن العشرين في معجم (شلومان Schlomann) وفي المعجم التقني (لفستر) حيث رتّب المصطلحات حسب العلاقات المنطقيّة والوجوديّة القائمة بين المفاهيم مثال: مصطلح (غواصة) لا يرتّب تحت حرف (الغين) وإنّما داخل المنظومة المفهوميّة التي ينتمي إليها مفهوم (غواصة) وهو: (سفينة، سفينة شراعية، سفينة بخاريّة، سفينة تجاريّة، سفينة حربيّة، غواصة)** [41].

ويفضل الدكتور علي القاسمي الترتيب المفهومي؛ لأنّه هو الترتيب الملائم فالترتيب والتعريف يكونان متكاملين. وهو من مظاهر الحداثة المصطلحيّة في فكر القاسمي، فالترتيب المفهومي ظهر عند رواد المصطلحيّة الغربيين، والقاسمي يدعو إلى هذا الترتيب، مستدلاًّ بأنّ الترتيب الألفبائي الذي اتّبعته معظم المعاجم العربيّة لسهولته قد واجهته بعض الهنات فهذا الترتيب يؤدّي إلى تشتّت المنظومة المفهوميّة، مثلا: مصطلحات حرف العين (بؤبؤ، جفن، دمع، رمش، إلخ) ستكون مشتّتة وموزعة في نظام الترتيب الألفبائي على حروف (الباء، والجيم، والدال، والراء، ....إلخ.

- **شروط التعريف: يحصرها الدكتور علي القاسمي في:**

- **الوضوح؛**
- **الإيجاز؛**
- **التساوي؛**

- **الإيجاب؛**
- **الخلو من اللغو [42]؛**

وهذه الشروط التي وضعها علي القاسمي؛ نجدها في كتابات كلّ من تطرق لعنصر التعريف سواء كانوا باحثين غربيين أم عربًا.

شروط التعريف الجيد:

- **تفادي تعريف المصطلح بنفسه؛**
- **تفادي قيام التعريف على الغموض والعبارات المجازية والكلمات الغريبة الوحشية؛**
- **تفادي اعتماد التعريف على ما يعرف إلا به، أي إلا بمعرفة المعرف، مخافة السقوط في الدور؛**
- **تفادي اللجوء إلى صيغ السلب في التعريف، مثل: ليس وعكس [43].**

خاتمة: إنّ التعريف الاصطلاحي الجيّد يمكنه أن يقضي على فوضى المصطلحات من ترادف واشتراك لفظي، ويعالجها بشكل صارم ودقيق؛ غير أن العرب من باب الاحتياط يجعلون في بعض الأحيان مرادفات للمصطلح الواحد، يقول السيرافي: "وإنّما لقب النحويون أشياء من ألفاظهم ليرتاض بها المتعلمون وتناولوها من قرب وجعلوا لكلّ شيء ممّا خالف معناهم عن غيره من الألفاظ التي يحتاجون إلى استعمالها كثيرًا، لقبًا يرجع إليه لئلا تتّسع عليهم الألفاظ فيدخل الشيء في غير بابه احتياطًا [44]".

والتعريف الجيد يضطلع بدور فعال في الأبحاث خاصة في عصرنا الحالي وهو عصر التطور في الأدوات المعلوماتيّة يرافقه تحسن كبير في العمل الاصطلاحي. ويمكن التّشوف، على المدى البعيد، بفضل الأبحاث الجارية في مجال نَمذجة المعارف، إلى بناء تعاريف "نظامية" حقيقية تامّة الانسجام والاتّساق. بفضل كل من حوسبة المعاجم، وعمل بنوك المصطلحات والتوثيق المُعلمَن الناجح.

الهوامش:

---

[1] - عبد الحفيظ الهاشمي، "قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة" سلسلة "ندوات ومناظرات"، ط1. وجدة: 1998، ص 12.

[2] - محمد رشاد الحمزاوي، " "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، " مجلة المعجميّة، تونس: 1992، ع8، ص 17.

[3] - محمد رشاد الحمزاوي، " "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، " مجلة المعجميّة، ع8، ص 18، نقلا عن: ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، دط. بيروت: 1910، دار الاحياء العربي، ج1، ص 561.

[4] - المرجع نفسه، ص 18.

[5] - محمد رشاد الحمزاوي، "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، مجلة المعجميّة، ع8، ص 18، نقلا عن: الجاحظ الحيوان دط. القاهرة: 1938، ج1، ص 79/75.

[6] - المرجع نفسه، ص19.

[7] - محمد رشاد الحمزاوي، "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، ص 21، "العربيّة واستعمالها في تقنيّة المعلومات" مجلة المعجميّة، ع8، ص 19.

[8] - المرجع تفسه، ص 20/19.

[9] - المرجع نفسه، ص 21.

[10] - محمد رشاد الحمزاوي، "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، ع8، ص 19، ص 25.

[11] - ينظر: محمد رشاد الحمزاوي، "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، ع8، من: ص22 إلى 28.

[12] - المرجع نفسه، ص 26. أو يمكن العودة للمراجع الآتيّة: إبراهيم بن مراد، "منهجيّة في تعريب الأصوات الأعجميّة" مجلة المعجميّة، تونس: 1985، ع1، ص 59،29. أو كتابه: "دراسات في المعجم العربي" بيرت: 1987، دار الغرب الإسلامي، ص 348/315.

[13] - محمد رشاد الحمزاوي، "في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة"، ع8، ص 32.

[14] - البشير التهامي، تعريف المصطلحات في الفكر اللساني العربي أسسه المعرفية وقواعده المنهجيّة، دار الكتاب العلميّة، بيروت لبنان 1971، ص11.

[15] - علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة، ، ص 939. نقلا عن: لسان العرب، مادة (ع ر ف).

[16] - علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة، ص 939، نقلا عن: Le dictionnaire du français, Marie GATARD, LAROUSSE de poche, Définir.

[17] - علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة، ص 739.

[18] - علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص 739. نقلا عن: علي بن محمد الجرجاني التعريفات، بيروت: 1988، دار الكتب العلميّة، ص 62.

[19] - خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الرباط، 2013، ص72.

[20]- ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، بالتصرف، ص72،73.

[21]- المرجع نفسه، ص74.

[22]- ينظر:علي القاسمي، المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، ط1. مكتبة لبنان ناشرون، 2003، ص 69.

[23]- المرجع نفسه، ص 73.

[24]- علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص742.

[25]- المرجع السابق، ص 742.

[26]- علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص 746،747.

[27]- علي القاسمي، المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، ص75.

[28]- علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص 751. نقلاً عن:

Helmut felber, etude linguistique et sematique des dictionnaire français (Paris : Mouton, 1971) p228.

[29]- ينظر علي القاسمي، المرجع نفسه، ص 751.

[30]- ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة، ص 751. بالتصرف.

[31]- خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانيّة، ط1. منشورات دار ما بعد الحداثة فاس/المغرب، 2006، ص 239/240.

[32]- عبد العزيز احميد، التعريف المصطلحي، عناصره وإشكالاته، مجلة اللسان العربي، ع51، 2001. نقلا عن:

La définition terminologique : 251DE BESSE Bruno : « **La définitio terminologique »,** in La définition, Librairie Larousse, 1990

[33]- ينظر: عبد العلي الودغيري، قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي، دط. الرباط: 1989، منشورات عكاظ ص 189.

[34]- علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص 752.

[35]- خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات، ص 240.

[36]- معجم أكاديميا الطبي، الدكتور محمد سارة، دط. لبنان: 1999. أكاديميا للنشر والطباعة ، مادة (eye).

[37]- ينظر: عبدالسلام المسدي، صياغة المصطلح وأسسها النظرية، ضمن كتاب :تأسيس القضية الاصطلاحية إعداد مجموعة من الأساتذة، 1989 ،بيت الحكمة، قرطاج، تونس. ص 187.

[38]- خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات، ص 240. نقلا عن: حلام الجلالي، التعريف المصطلحاتي، مجلة اللسان العربي، ع42، ص188.

[39]- ينظر: إبراهيم بن مراد، المعجم العلمي العربي المختص حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري، ط1. بيروت: 1993 دار الغرب الإسلامي، ص 134.

[40]– **خالد اليعبودي، طبيعة البحث المصطلحي بالعالم العربي - الحدود والآفاق -** ، **من موقع:** .www:// atida.org/cv.php ?id=73 **بتاريخ:** 2013/01/17.

[41]– **ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص** 753.

[42]– **علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العمليّة، ص** 756.

[43]– **خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات، ص** 242/241.

[44]– **ينظر: ابن أبي الربيع السبتي، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تح:عياد بن عيد الثبيتي، ط1. لبنان: 1986، دار الغرب الإسلامي، ج1، ص** 160.

تمّ إخــــرَاج وطبـــع بـ :

دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة القديمة-الجزائر

الهواتف: 021.68.86.49-021.68.86.48-05.42.72.40.22

البريد الإلكتروني: khaldou99_ed@yahoo.fr

اللغة العربية

Revue Académique Trimestrielle Indexée

منصات الاعتماد

ISC
Islamic World Science Citation Center

cerist

جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية
Naif Arab University for Security Sciences

ArabBase
قاعدة معلومات اللغة والأدب

Indexation
ALMANHAL

ASJP
البوابة الجزائرية للمجلات الجزائرية

مؤسسة الملك عبد العزيز - الدار البيضاء
Fondation du Roi Abdul-Aziz - Casablanca

المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرنكلين روزفلت، ، الجزائر

الهاتف : 25/ 213.021.23.07.24 الناسوخ : 213.021.23.07.07

ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد

www.csla.dz

madjaletalarabia@gmail.com